12

JOHANN GOTTLIEB

FICHTE

ÉTICA

EDICIÓN DE JACINTO RIVERA DE ROSALES

AKAL-CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

FICHTE

ÉTICA

akal
EDICIONES

Johann Gottlieb Fichte

ÉTICA

o

El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia

Edición de
Jacinto Rivera de Rosales

akal
EDICIONES

Editorial: AKAL
Lugar de edición: Madrid
Fecha de edición: 2005

ISBN: 978-84-460-1870-4
Licencia: Creative Commons

PRESENTACIÓN

1. Fichte

Johann Gottlieb Fichte, aunque en general siga siendo un autor bastante mal comprendido y bajo la aplastante sombra de la interpretación hegeliana o, peor aún, arrinconado entre los tópicos comunes sobre el idealismo[1], ya no es un pensador desconocido en el panorama filosófico español; contamos con no pocas traducciones de sus obras y con algunos estudios sobre él[2]. Por tanto, no se necesita una extensa presentación del personaje. Baste recordar algunos datos significativos.

Nace en 1762, en Ramenau (Estado de Sajonia, Alemania), como primogénito de una familia pobre y numerosa. Cuando tenía ocho años, logra repetir de memoria un sermón recién escuchado en la iglesia al barón Von Miltitz, quien, admirado, se convierte en su protector; el pequeño Fichte puede dedicarse al estudio. En 1774 entra en la famosa escuela pietista de Pforta (allí estuvieron Klopstock, Lessing, Novalis y después Nietzsche), y entre 1780 y 1784 estudia Teología (para llegar a ser pastor) y Derecho en las Universidades de Jena, Wittenberg y Leipzig. El barón había muerto en 1780 y en 1784 la familia Von Miltitz dejó de mandarle la ya escasa subvención, de modo que hubo de abandonar la Universidad y ganarse la vida como preceptor. Es lo que hace también en Zurich desde septiembre de 1788 hasta marzo de 1790, donde conoce a su futura esposa, Johanna Rahn, y se compromete con ella. De nuevo marcha como preceptor a Leipzig y allí, en agosto, un estudiante le pide unas clases particulares sobre Kant. El encuentro con la filosofía transcendental significa para él una revolución decisiva en su pensamiento y en sus proyectos de vida. Hasta entonces ha-

---

[1] Algunos de ellos los he tratado en «El primer principio en Fichte», en O. Market y J. Rivera de Rosales (coords.), *El inicio del Idealismo alemán,* Madrid, Editorial Complutense en coedición con la UNED, 1996, pp. 63-102.

[2] Véase la bibliografía al final de esta Presentación, así como mi artículo «La recepción de Fichte en España», *Endoxa: Series Filosóficas* 7 (1996), Madrid, UNED, pp. 59-114.

bía sido racionalmente determinista[3], y sin embargo su «corazón» pedía libertad. Con Kant encuentra la síntesis, a saber, la afirmación racional de la libertad: «Vivo en un mundo nuevo desde que he leído la *Crítica de la razón práctica*. Proposiciones que yo creía incontestables me han sido refutadas; cosas que yo creía que no me podrían ser nunca probadas, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, el de la obligación, etc., me han sido probadas, y me siento por ello tanto más contento. ¡Es incalculable el respeto hacia la humanidad y la fuerza que nos da este sistema!»[4]. De aquí en adelante piensa dedicarse a predicar esa buena nueva.

En julio de 1791 visita a Kant en Königsberg, al que presenta su *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Éste recomienda al editor su publicación. El libro aparece en 1792 sin la mención de su autor, el público lo toma como la cuarta Crítica de Kant, y, cuando éste desvela elogiosamente al autor, Fichte se convierte de golpe en una celebridad. Todavía trabaja hasta finales de ese año como preceptor en Danzig, y escribe dos libritos políticos defendiendo la libertad de pensamiento y la Revolución Francesa, pues toda política, moral y cultura deben estar al servicio de la libertad de todos los individuos[5]. Esta reflexión acerca de la libertad real, piedra angular también en el sistema kantiano, le condujo hacia su propio sistema[6]. A ello hay que añadir las críticas de F. H. Jacobi al concepto de «cosa en sí»[7] y los intentos idealistas de superarlas por parte de Salomon Maimon (*Ensayo sobre la Filosofía transcendental* de 1790). Por último, hay que reseñar el empeño de K. L. Reinhold de sistematizar la obra de Kant desde un primer principio,

---

[3] Unos piensan que ese determinismo era de origen spinozista, otros que leibniziano (V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, *Fichte: acción y libertad,* Madrid, E. Pedagógicas, 1995, pp. 39-40). Armin G. WILDFEUER defiende en su libro *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes* (Stuttgart, Frommann, 1999, pp. 203-219) que el determinismo del joven Fichte tiene en cuanto a su contenido semejanzas con el de Spinoza, pero que su fuente se encontraría en el jurista Karl Ferdinand HOMMEL (1722-1781) y en su libro *Alexander von Joch über Belohnung und Strafe nach Türkischen Gesetzen* (Bayreuth/Leipzig, 1770). Una posición contraria la encontramos en Vicente SERRANO, *Metafísica y filosofía transcendental en el primer Fichte,* (Colección Leibnizius Politechnicus, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2004, pp. 17-29), según el cual Fichte distingue entre una especulación determinista, conforme a la tradición de Leibniz y Wolff, y un ámbito práctico, en donde estaría la libertad, la moral y la religión, al que se accede sólo mediante el sentimiento o corazón.

[4] Carta a su amigo F. A. Weißhuhn de agosto / septiembre de 1790 (GA III / 1, p. 167).

[5] «Esta cultura para la libertad es el único fin final posible del hombre en la medida en que es una parte del mundo sensible; pero este supremo fin final sensible no es a su vez fin final del hombre en sí, sino el último medio para alcanzar su supremo fin final espiritual, que es la completa concordancia de su voluntad con la ley de la razón. Todo lo que los hombres hacen e impulsan se ha de considerar como medio para este último fin final en el mundo sensible, o bien es un impulsar sin objetivo, un impulsar irracional» (*Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa,* FW VI, 89 = GA I/1, 243).

[6] «Mi sistema es el primer sistema de la libertad; así como aquella nación libera al hombre de las cadenas exteriores, mi sistema lo libera de las ataduras de la cosa en sí, de los influjos exteriores, que han sido puestos alrededor de él más o menos en todos los sistemas habidos hasta ahora, incluso en el kantiano, y lo coloca en su primer principio como un ser autónomo. [...] Mientras escribía sobre su Revolución, me vinieron, por así decir como recompensa, las primeras señas y atisbos de este sistema» (Carta de Fichte tal vez a Baggesen, de abril / mayo de 1795; GA III/2, 298).

[7] Véase en particular el «Anexo. Sobre el idealismo transcendental» de su libro *David Hume. Sobre la fe, o idealismo y realismo,* de 1789.

empeño que recibió las más acerbas objeciones en la obra *Aenesidemus* (1792), del escéptico G. E. Schulze. Todo esto condujo a Fichte a una revisión profunda de la filosofía transcendental y a elaborar entre noviembre de 1793 y enero de 1794 lo que sería el primer esbozo de su sistema: las *Meditaciones personales,* publicadas por primera vez en 1971 en el volumen II/3 de la edición de la Academia de Baviera. Su solución la encontró siguiendo la indicación kantiana de la primacía de lo práctico sobre lo teórico, desplazando hacia allí el centro de gravedad de la filosofía y explicando, genéticamente todo el ámbito de la experiencia. Por tanto, el primer principio no puede ser un hecho del ámbito teórico (ideal o fenoménico), en contra de lo que pensaba Reinhold, sino la acción real / ideal originaria que se anuncia primariamente en lo práctico, y sólo derivadamente en la espontaneidad ideal del mero pensar y conocer. Es la acción real / ideal, y no la meramente ideal de la conciencia teórica en una supuesta afección de la cosa en sí, la que se encuentra con el límite real y lo hace suyo en el sentimiento[8]. Desde esa perspectiva, la cosa en sí es reelaborada en el concepto del No-Yo[9].

La primera aparición pública de este sistema tiene lugar en la reseña que Fichte hace del *Aenesidemus* (11 y 12 de febrero de 1794), y en las lecciones que desde el 24 de ese mes hasta el 26 de abril dicta en Zurich en la casa de Lavater. Pero su aparición más completa, aunque de nuevo inacabada, ocurre en Jena, a cuya Universidad había sido llamado a principios de ese año para ocupar la cátedra dejada vacante por Reinhold. Allí comienza sus lecciones el 26 de mayo de 1794. Como anuncio de las mismas había publicado en ese mismo mes *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia,* y, para apoyarla, va redactando y publicando conforme avanza en la explicación su *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* desde el 14 de junio de 1794 hasta finales de julio o principios de agosto de 1795. Esta obra estuvo llamada a ejercer una influencia decisiva entre sus contemporáneos, iniciando un modo de pensar y una época filosófica que se ha denominado Idealismo alemán, sin olvidar a los primeros románticos alemanes (la *Frühromantik*).

Pronto[10] remodeló Fichte la estructura de su sistema siguiendo en ello las exigencias más genuinas del mismo. El *Fundamento* era aún bastante dependiente de la filosofía anterior[11]. Comenzaba con los principios, para responder a Reinhold, a Maimon y a Schulze, y seguía después con una parte teórica y finalmente con otra práctica, según el orden de las Críticas kantianas. Por el contrario, en esta *Doctrina de la Ciencia nova methodo,*

---

[8] «Esta limitación mía en su determinación se revela en la limitación de mi facultad práctica (aquí es donde la filosofía se ve impelida a pasar del ámbito teórico al práctico) y la percepción inmediata de esa limitación es un sentimiento (así prefiero denominarlo antes que sensación, como Kant. La sensación llega a ser sentimiento sólo al ser relacionada con un objeto mediante el pensar): el sentimiento de lo dulce, lo rojo, lo frío, etc.» (*Segunda Introducción,* § 6; FW I, 490 = GA I/4, 242-243).

[9] Véase, por ejemplo *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* FW I, 283 = GA I/2, 414, donde utiliza indistintamente, y en consecuencia como sinónimos, los términos de No-Yo y de cosa en sí.

[10] En un anuncio del 4 de noviembre de 1800, Fichte afirmaba que hacía cinco años había iniciado lo que se ha dado en llamar la *Doctrina de la ciencia nova methodo,* es decir, que hacia finales de 1795 habría comenzado con ella (GA I/7, 153). Pero en una carta a Fr. Johannsen del 31 de enero de 1801 habla de cuatro años (GA III/5, 10), lo que la situaría en el semestre de invierno del 96-97, que es cuando él comenzó a enseñarla y, por tanto, resulta una fecha más probable.

[11] «Mi Doctrina de la Ciencia impresa porta muchas huellas de la época en la que fue escrita y de la manera de filosofar que ella seguía conforme a su tiempo» (Carta de Fichte a Fr. Johannsen del 31 de enero de 1801, GA III/5, 9).

que él explicó en los semestres de invierno del 96-97, 97-98 y 98-99, se atendía con todas sus consecuencias a la primacía de lo práctico, se conectaba con ello el primer principio y se deducía de allí conjuntamente tanto lo práctico propiamente dicho como lo teórico (la representación del mundo). Desgraciadamente, la acusación de ateísmo lanzada contra Fichte en el otoño de 1798 impidió a éste la publicación de esa nueva versión, que representa el trasfondo y el fundamento metafísico de la *Ética* que aquí se traduce. Ni siquiera se ha conservado su manuscrito, y sólo poseemos de ella apuntes de alumnos, si bien bastante cuidadosos[12]. Fichte había comenzado a ofrecerla al público en su revista *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* entre febrero de 1797 y marzo de 1798, precedida de dos famosas Introducciones y con el título de *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*, pero apenas dio a la luz el primer capítulo, y no continuó por razones que aún desconocemos[13]. Aparte de la *Ética* que aquí se traduce, la otra gran obra de este periodo es el *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia,* publicada en marzo de 1796 la primera parte, y la segunda en septiembre del siguiente año. Las dos grandes obras de este periodo están dedicadas, por tanto, al desarrollo de la parte práctica.

La acusación de ateísmo fue un golpe decisivo para la carrera de Fichte y para el curso de la filosofía alemana en su conjunto. En septiembre / octubre de 1798 se publica en la revista de Fichte y Niethammer el artículo de Friedrich Karl Forberg, «Desarrollo del concepto de religión», al que Fichte agrega uno propio titulado «Sobre el fundamento de nuestra fe[14] en un Gobierno divino del mundo», a fin de paliar las atre-

---

[12] En 1937 Hans Jacob cuidó la edición del llamado manuscrito de Halle (pues se encontraba en la biblioteca de esa Universidad) como volumen 2 de los *Nachgelassenen Schriften* [Escritos no publicados] de Fichte. Eran apuntes de autor desconocido. En 1978 apareció en el volumen IV/2 de la edición de la Academia de Baviera. Ésa es la versión que ha sido traducida por José Luis Villacañas y Manuel Ramos en FICHTE, *Doctrina de la ciencia nova methodo*, Valencia, Natan, 1987. Pero en 1982 (1994, 2.ª edición mejorada) publicó Erich Fuchs en la editorial Felix Meiner de Hamburgo los apuntes que K. Chr. Fr. Krause (cuya filosofía posterior dio lugar al krausismo español, entre otros) tomó durante el semestre de invierno de 1798-1799, apuntes que habían sido encontrados en 1980 en la biblioteca estatal de Dresde. La superioridad de esta última versión sobre aquélla es reconocida por todos y acaba de ser recogida ya en la edición de la Academia (GA IV/3, 307-535). También se han hallado, pero en estado fragmentario, otros apuntes de F. A. Eschen sobre esas lecciones, que se encuentran igualmente en la edición de la Academia (GA IV/3, 143-196).

[13] El lector español cuenta con dos traducciones de esas Introducciones. Una es de José Gaos: Juan Teófilo FICHTE, *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia,* México, UNAM, 1964. La segunda es de José Mª Quintana Cabanas: Johann Gottlieb FICHTE, *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia,* Madrid, Tecnos, 1987, en la que se incluye también ese primer capítulo publicado del *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*. Durante el otoño de 1800 Fichte trabajó sobre la base de ese manuscrito intentando llevar a cabo su publicación, pero sólo quedaron fragmentos, accesibles ahora en la edición de la Academia con el título de *Neue Bearbeitung de W. L. 1800* (GA II/5, 319-402). El 4 de noviembre de ese año Fichte enviaba a Cotta un anuncio de la misma, que salió en la *Allgemeinen Zeitung* (GA I/7, 143-164). Todavía el 31 de enero de 1801 Fichte le decía en una carta a Fr. Johannsen: «Por lo demás, haré aparecer próximamente mi nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia, que se halla en manuscrito desde hace cuatro años y según la cual solía dar mis lecciones en Jena» (GA III/5, 10). Pero a finales de ese año comenzó ya una nueva singladura.

[14] *Glauben* = fe, creencia. Téngase en cuenta que *Glauben,* en este contexto fichteano, no tiene el mismo significado que en el lenguaje religioso tradicional. En éste se refiere a la aceptación de algo que no se ve ni se comprende. En Fichte tiene el sentido de una conciencia inmediata, intuitiva, o sea, una conciencia no mediatizada por los conceptos y cuyo contenido, por tanto, no puede ser probado mediante razonamientos. Fichte ataca el concepto teísta

vidas formulaciones de Forberg. Esto, sin embargo, empeoró el asunto y levantó una apasionada disputa (en un año se publican en Alemania unos 40 escritos sobre el tema). Fue una discusión que giró en torno a problemas ontoteológicos, sobre el modo de ser de lo divino y con ello también del primer principio, es decir, de las raíces del ser. Ello tenía implicaciones morales, religiosas y políticas, pues la obediencia al rey se basaba, para la época, en el origen divino de su poder; implicaciones políticas peligrosas en un periodo cercano a la Revolución Francesa (que Fichte, recordemos, había defendido) y a su época del Terror. Desde finales de octubre, el vecino Estado de Sajonia se lanzó a la persecución. Acosado por sus enemigos y su fama de jacobino, el 22 de marzo de 1799 Fichte escribe una carta a Voigt, consejero de Weimar y responsable de la Universidad de Jena, diciéndole que si era objeto de reprimenda pública él presentaría su dimisión por dignidad y coherencia. Él creía que los demás profesores le iban a secundar y que las autoridades de Weimar se echarían para atrás, pero éstas aprovecharon esa oferta de dimisión para quitarse un problema de encima, la aceptaron y Fichte se quedó solo. Le costó encontrar un lugar de asilo; por medio de Fr. Schlegel logró ir a Berlín y que el rey Federico Guillermo III aceptara que residiera en su territorio.

En el ámbito filosófico, yo diría que esta polémica provoca la paulatina desaparición de la filosofía transcendental propiamente dicha. El libro aquí traducido puede considerarse como su último gran producto, junto con la *Antropología* de Kant editada ese mismo año, pues *Sobre el destino del hombre* de Fichte y el *Sistema del idealismo transcendental* de Schelling, ambos de 1800, tienden ya un puente hacia el nuevo modo de pensar que se va abriendo paso con fuerza. Aparecerá entonces un nuevo lenguaje, un cierto neoplatonismo y una decidida inclinación por lo religioso. La continuidad o la ruptura del Fichte de Berlín con respecto al de Jena sigue siendo necesariamente objeto de polémica. El punto de inflexión lo representa ese escrito de 1800, sobre todo su tercer libro. Ya con la *Doctrina de la Ciencia* de 1801-1802 nos abrimos a un proceso que tiende a ir más allá del Yo. Se sustituye el término de yoidad por el de saber absoluto, y se coloca por encima de él a lo que se califica como verdadero Absoluto. Según nos informa un estudiante suyo, «en la antigua Doctrina de la Ciencia él parte del Yo puro, que es presupuesto y desde el cual se deduce todo lo demás. Ahora, sin embargo, parte desde más arriba y deduce ese Yo puro mismo a su vez como forma necesaria del fenómeno de Dios»[15]. Se inicia así un intento de remontarse hacia un Absoluto captado como incomprensible, pues se hallaría situado más allá de toda escisión y oposición, esto es, más allá del límite de todo saber, en el borde exterior del concepto. Este nuevo camino encuentra su más celebrada expresión en la segunda de las tres series de

---

de Dios, pues sólo un ser finito puede tener conciencia, entendimiento y voluntad. Lo divino, por el contrario, es lo primero y más cierto para nosotros, la fuerza moral configuradora y consciente en nosotros que gobierna el mundo.

[15] *Fichte im Gespräch* 4, pp. 311-312. Los caracteres que tenía el Yo como primer principio en el § 1 del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* a saber, ser por sí mismo sin otro fundamento, pasan ahora al saber absoluto, pero más aún al Absoluto propiamente dicho (FW II, 16 y 20 = GA II/6, 147 y 150-151), con la gran diferencia de que mientras el Yo puro no lo era todo, sino que tenía por tarea el configurar toda la realidad del mundo según las exigencias de su libertad racional, el Absoluto es ya todo, un *hen kai pan.*

lecciones que en 1804 de modo privado impartió Fichte en Berlín sobre su Doctrina de la Ciencia[16]. Pero Fichte no se detuvo ahí, sino que redactó para sus sucesivas lecciones aún otras ocho versiones que conozcamos de su sistema, las cuales tampoco publicó[17]. No son totalmente homogéneas entre sí, ni en cuanto a la terminología ni por lo que respecta a la estructura. Fue sin duda un esfuerzo continuo de repensar la filosofía, de mantenerla viva y liberarla de toda fijación en la letra, de cualquier repetición mecánica, pues eso conllevaría la muerte del pensamiento. En el único esbozo que él dio a la imprenta en 1810, el sistema no comienza con el Yo, sino con Dios como el único ser, y con el saber como «ser de Dios fuera de su ser; su manifestación», su «imagen o esquema»[18]; fundamento, por sus leyes, de toda la multiplicidad (o mundo) que aparece y de los yoes.

De ese periodo cabe destacar también *El Estado comercial cerrado* (1800), un escrito político-económico de tendencia antiliberal; *Los caracteres de la edad contemporánea* (1804), un estudio crítico sobre la historia; *La exhortación* [o iniciación o invitación] *a la vida bienaventurada* (1806), su tratado religioso más importante; y finalmente los celebérrimos e influyentes *Discursos a la nación alemana* (1808) que, sobre política, nacionalismo y educación, Fichte pronunció en un Berlín ocupado por las tropas francesas. En estos Discursos, Fichte da un giro a su cosmopolitismo revolucionario ante la deriva imperialista de Napoleón, que había traicionado los ideales de libertad de la Revolución Francesa.

En 1805 había impartido un curso en la Universidad de Erlangen. Al año siguiente, y debido a la derrota de Prusia en Jena contra Napoleón, sale de Berlín hacia Königsberg, donde en el invierno de 1807 dicta unas lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia, y después huye a Copenhague. Firmada la paz de Tilsit, retorna a Berlín ese mismo año. En 1810 participa, junto con Wilhelm von Humbolt y Schleiermacher, en la fundación de la Universidad de Berlín. En septiembre de 1811 es el primer rector elegido de esa Universidad, cargo al que renuncia en abril del año siguiente al estar disconforme con un juicio del Senado de esa Universidad sobre una disputa entre dos estudiantes. En 1813 se reanuda la guerra de liberación contra Napoleón, que ha sido vencido en Rusia. Johanna, su mujer, cae enferma el 3 de enero de 1814 de una epidemia de tifus que contrae cuidando a los heridos de guerra. Cuando ella comienza a recuperarse, Fichte se contagia y muere el 29 de ese mismo mes.

---

[16] Ninguna de ellas llegó a ser publicada por Fichte, sólo la segunda lo fue póstumamente por su hijo, y de un modo más correcto por R. Lauth, habiendo aparecido ya en la edición de la Academia las tres series (tomos II/7 y II/8). La segunda serie de conferencias la tenemos editada en español: FICHTE, *Doctrina de la Ciencia,* Buenos Aires, Aguilar, 1977, pp. 167-352. No hay que olvidar tampoco la clara preferencia que un fichteano tan cualificado como Wolfgang Janke tiene por la *Doctrina de la Ciencia de 1805,* la que impartió Fichte en la Universidad de Erlangen.

[17] Su hijo editó, también póstumamente, otras dos elaboraciones de la Doctrina de la Ciencia, la de 1812 y la de 1813. H. Gliwitzky hizo lo mismo en 1984 con la Doctrina de la Ciencia de 1805, el curso que Fichte impartió en Erlangen y que ya está recogido en la edición de la Academia (tomo II/9). El tomo II/12 (1999) recogió la Doctrina de la Ciencia de 1811, y el II/13 (2002) la de 1812. Quedaría, por tanto, sólo la última versión, la de 1813-1814.

[18] FW II, 696.

2. La *Ética* de 1798

La *Ética,* o, si traducimos literalmente el título completo que Fichte dio a su obra, *El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia (Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre),* fue publicada para la feria del libro de primavera (o de Pascua) de 1798 en la editorial Christian Ernst Gabler (Jena y Leipzig) en un montante de dos mil ejemplares[19]. Gabler indicó como dato de edición «Jena, 28 de marzo», pero Fichte hizo que se fueran entregando previamente los cuadernillos a sus alumnos como apoyo de sus clases[20], de modo que a J. Fr. Herbart le comunicaba en una carta del 1 de enero de 1798: «Mi *Ética* se está imprimiendo ahora»[21].

2.1. No era la primera vez que Fichte publicaba algo sobre esa materia: en septiembre de 1794 había aparecido su pequeño libro titulado *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*[22] o del docto, el primero de sus escritos populares. Se recogían allí cinco de las lecciones que Fichte impartió en la Universidad de Jena bajo el título de *officiis eruditorum.* La intención era delinear una moral para doctos, para los eruditos, es decir, determinar la tarea que debían desempeñar en la sociedad los que se dedicaban al estudio y a la ciencia, y con ello al fomento de la cultura y a la dirección de la sociedad (véase el § 29 y los adyacentes de esta *Ética*).

En la primera lección, que constituye una bella introducción al pensamiento de Fichte en general, se expone el destino o tarea moral del hombre en general: perfeccionarse hasta el infinito, trabajar por el continuo desarrollo y cultivo de todas sus disposiciones. La segunda lección se centra en el destino del hombre en la sociedad, a saber, el del común perfeccionamiento gracias a la influencia en libertad de unos sobre otros. Aquí se plantea por primera vez la pregunta de cómo puedo llegar a considerar un objeto del mundo como *mi* cuerpo, y a reconocer a otros como seres racionales, cuestiones que abordará después en el *Fundamento del Derecho natural* y en nuestra *Ética.* La tercera de esas lecciones se dedica a estudiar la diversidad de estamentos en la sociedad debido a la necesaria división en el trabajo y en el desarrollo de la cultura, tema que retorna en nuestro libro (§§ 27-33). La cuarta, por fin, determina cuál es la responsabilidad del estamento de los sabios: «La suprema supervisión del progreso real del género humano en general, y la continua promoción de ese progreso»[23]; ellos no pueden quedarse en su torre de marfil y abstraerse de sus obligaciones comunitarias. Por último, en la quinta lección critica la propuesta de Rousseau de una vuelta a la naturaleza: el hombre debe superar su pereza y su inercia natural y ponerse manos

---

[19] Existe una segunda edición (pirata), posiblemente hecha por Gabler algunos años después, pero sin permiso ni conocimiento de Fichte. Véase el Prólogo que los responsables de la edición de la Academia, en especial R. Lauth, han hecho preceder al texto de la *Ética* (I/5, 3-18).

[20] Véase la carta de Fichte a J. Fr. Cotta del 31 de diciembre de 1797 (GA III/3, 103).

[21] GA III/3, 107.

[22] Hay traducción de esas *Lecciones* en Madrid, Istmo, 2002.

[23] FW VI, 328 = GA I/3, 54, ed. cast., p. 113.

a la obra; «cruzarse de brazos y lamentarse de la corrupción de los hombres sin mover un dedo para disminuirla es afeminado. [...] ¡Actuar!, ¡actuar!, es eso para lo que estamos aquí»[24].

2.2. El texto de 1798 comenzó a surgir también al calor y por las exigencias de un curso sobre ética, que fue anunciado en el programa de la Universidad de Jena como *Ethicen secundum dictata,* y que Fichte impartió en el semestre de verano de 1796[25]. Ese comienzo hay que situarlo, por tanto, entre la primera y la segunda parte del *Fundamento del Derecho natural,* el otro gran libro de esta etapa, y justo antes de que se iniciara la redacción y exposición en el semestre de invierno del 96-97 de la *Doctrina de la ciencia nova methodo.* En una carta al editor J. Fr. Cotta, de Tubinga, del 15 de noviembre de 1795, le comunica sus nuevas investigaciones sobre el derecho realizadas en el verano anterior, le dice que durante ese semestre de invierno está impartiendo un curso sobre dicho tema, del que publicará un esbozo un editor de Jena (Gabler), y que para él, para Cotta, reservará algo más importante, «a saber, los resultados, que saltan a la vista y que son susceptibles de una mayor elegancia, calor y popularidad[26], de mis investigaciones sobre esos objetos, algo en relación con mis investigaciones que voy a comenzar próximamente sobre la *moral para el gran público,* cuya atención se ha dirigido ya desde hace mucho tiempo hacia esa parte»[27]. No ocurrió exactamente así, sino que la primera parte del *Fundamento del Derecho natural,* no del esbozo, sino de la obra completa, salió en marzo del año siguiente publicada por Gabler. En ella se anunciaba para la próxima feria de ese año la publicación de la segunda parte[28], que se retrasó, sin embargo, hasta septiembre del año siguiente.

El 22 de junio de 1796, Fichte escribe de nuevo a Cotta, se disculpa de no poderle ofrecer nada para la feria de San Miguel, la de septiembre, pues «este verano tengo mucho que hacer con la elaboración de una nueva ciencia para mis lecciones de moral»[29], y le ofrece a cambio ser editor del *Philosophischen Journal,* la revista filosófica que él dirigirá junto con Niethammer. Y el 27 de agosto escribe a Reinhold disculpándose por la tardanza en contestarle a causa del mucho trabajo que le dan los tres cursos que tiene, entre ellos «uno sobre una ciencia para mí enteramente nueva, donde yo voy construyendo el sistema a medida que lo expongo»[30], refiriéndose sin duda a la moral o ética (en Fichte no hay diferencia). En el tomo IV/1 (de 1977), pp. 1-148, de la edición de la Academia de Baviera han aparecido unos apuntes de estas leccio-

---

[24] FW VI, 345 = GA I/3, 67, ed. cast., p. 153.

[25] De este curso, la edición de la Academia ha publicado los apuntes tomados por un alumno, un tal Otto Johann Heinrich von Mirbach (1776-1855), que asistió al mismo (GA IV/1, 1-148). La articulación del curso es muy similar a la del libro publicado, y llega hasta la división de las profesiones en su § 26, lo que corresponde al § 28 de nuestro libro. Estas *Lecciones* son, por tanto, un eco en vivo de la *Ética.*

[26] Se entiende que son susceptibles de mayor elegancia, calor y popularidad las que caben en un esbozo académico destinado sólo para sus alumnos.

[27] GA III/2, 433-434.

[28] FW III, 12 = GA I/3, 322.

[29] GA III/3, 26.

[30] GA III/3, 33.

nes sobre moral, que Fichte impartió en el semestre de verano de 1796, tomados por un tal O. v. M.[31]. Fichte volvió a dar clases de ética en Jena tres veces más, en los semestres de invierno de 1796-1797, de 1797-1798 y de 1798-1799. En el curso de 1797-1798 los alumnos comenzaron a utilizar los pliegos del libro que se iban imprimiendo para estas clases[32], y el de 1798-1799 se apoyó ya en su libro editado (*libros suos secuturus*, se decía en el programa de los cursos), al que añadió unas conferencias sobre *Ascética como apéndice a la moral*[33]. La redacción definitiva del libro que aquí se traduce fue hecha, por tanto, a lo largo y al ritmo del curso sobre ética que tuvo lugar en el semestre de invierno de 1797-1798, si bien sobre la base de lo redactado y explicado en los dos semestres anteriores, una vez acabado el *Fundamento del Derecho natural* y al mismo tiempo que se publicaban las dos *Introducciones* y el primer capítulo de la *Nueva exposición*. Con estos escritos guarda, en consecuencia, una unidad que hay que tener en cuenta, y que se completa con el artículo «Sobre el fundamento de nuestra fe en el Gobierno divino del mundo» de septiembre / octubre de 1798. Es interesante hacer notar que la primera parte de la *Metafísica de las costumbres* de Kant, la dedicada al derecho, fue anunciada para la feria de septiembre de 1796, si bien apareció en enero del 97, mientras que la segunda, la que tiene como objeto la teoría de la virtud o la ética desarrollada, lo hizo en agosto de ese mismo año, es decir, poco antes de la redacción de este libro.

El primer anuncio del mismo lo hizo el editor Ch. E. Gabler en el número 159 de la revista *Allgemeine Literatur-Zeitung* el 9 de diciembre de 1797. El 22 de enero de 1798 volvió Gabler a poner un anuncio del libro en la *Oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung*, una presentación del mismo proveniente de la pluma de Fichte, donde se señalan los puntos que él considera más relevantes: «Según la aclaración del autor, este sistema [de la doctrina de las costumbres] fue elaborado para sus lecciones sobre ética y revisado varias veces. A darlo a conocer públicamente le movió su convencimiento de que, por un lado, el fundamento de esta ciencia no está asentado aún con suficiente profundidad y por eso algunos conceptos básicos, como el concepto de libertad, el del imperativo categórico y otros similares, se encuentran todavía rodeados de muchas dificultades; y, por otra parte, la aplicación de los principios éticos de la razón pura a la vida real no está resuelta aún *de manera científica*. Él ha procurado sol-

---

[31] Los editores estiman que sería Otto Johann Heinrich von Mirbach (1776-1855), que hizo carrera militar y política, llegando en 1830 a ser consejero de Estado y chambelán (GA IV/1, 3). Ellos hacen notar en referencia a estos apuntes que no todo fue escrito en ese curso, pues, por ejemplo, en el § 24 se hace referencia a la *Metafísica de las costumbres* de Kant, que salió en 1797. Perteneciente a esas lecciones de ética, posiblemente de 1796, se publica en el tomo II/5 (p. 11) de la edición de la Academia Bávara una hoja manuscrita de Fichte, poco importante y de carácter introductorio, que él pudo haber utilizado en clase.

[32] El 31 de diciembre del 97 Fichte le escribe al editor Cotta de Tubinga, interesado en publicar la *Ética*, que no podía dársela sino a un editor de Jena, pues era un libro destinado a las clases «que ha de ser imprimido pliego por pliego, bajo mi control, de tal manera que el pliego salga en el momento en el que yo lo necesite para la lección» (GA III/3, 103). A Cotta le sigue prometiendo un libro popular sobre estos temas, que tampoco verá la luz.

[33] Estas últimas conferencias fueron publicadas por su hijo en FW XI, 119-144 (= GA II/5, 59-77). Ellas pudieron haber tenido lugar también al final del semestre de invierno del 97-98, aunque con menos probabilidad. Están traducidas aquí, en el Apéndice. Véase también el punto 5 de esta Presentación, dedicado a ellas.

ventar esta falla de la ciencia mediante deducciones rigurosas a partir del supremo principio del saber. Esto es lo que se propone la parte especulativa del escrito, la más corta. En la segunda parte, los resultados de esta investigación se aplican sistemáticamente a las situaciones de la vida real. Para prevenir posibles expectativas infundadas, se advierte expresamente que la teología natural el autor no la sitúa en la ética, ni la expone en el sistema de la misma»[34].

En diciembre de 1797 ya se habían distribuido a los alumnos y a otros conocidos (Schelling, los hermanos Schlegel, etc.) al menos siete pliegos, aproximadamente hasta el § 7[35], mientras que la «Introducción» fue lo último que se imprimió. Fichte quedó especialmente contento de esta Introducción y del capítulo primero, pero también el segundo contiene importantes contribuciones a la fundamentación de su filosofía. En este primer capítulo, entre otros textos, dice Fichte en una carta a Reinhold del 22 de abril de 1799, «he indicado, con toda la claridad que me es posible, la relación entre la visión filosófica y la común»[36]. Y la misma recomendación le hace a Friedrich Johannsen en carta del 31 de enero de 1801, meses antes de comenzar su nueva singladura: «Mi Doctrina de la Ciencia publicada [la de 1794/1795] porta muchas huellas de la época en la que fue escrita y de la manera de filosofar que ella seguía conforme a su tiempo. Por eso se hace más oscura de lo que una exposición del idealismo transcendental necesitaría ser. Mucho más recomendables son los primeros capítulos de mi *Derecho natural* y de mi *Ética* (sobre todo esta última), mis artículos en el *Philosophisches Journal* [sus dos Introducciones], así como el de Schelling [«Panorama general de la novísima literatura filosófica»], y en general todos los escritos de Schelling[37], y además *El destino del hombre*»[38]. Ese mismo juicio acababa de hacerlo público Fichte mediante el anuncio que puso en la revista *Allgemeinen Zeitung* del 24 de junio de 1801: «El *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* no ha sido entendida. Más conseguidos y más claros resultan las Introducciones y los primeros capítulos del *Derecho natural* y de la *Ética,* pero, a tenor de las manifestaciones hechas a propósito de los mismos, el público parece que no ha avanzado mucho en la intelección del sistema. Mejor han funcionado las dos Introducciones y el primer capítulo de la nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia publicados en el *Philosophisches Journal,* aunque ahí sólo se alcanza un "concepto preliminar de la misma"»[39]. Pero en una carta del 16 de febrero de 1802 le transmite un estudiante de Fichte a su hermano que éste «considera que lo que ha dicho en su Moral sobre los puntos más preferentes de la filosofía transcendental es lo más aclarador que él ha escrito sobre ello»[40].

---

[34] GA I/5, 6-7.

[35] Véase la carta de Friedrich Schlegel a su hermano August en *Fichte im Gespräch* 1, 468. Y en abril de 1798 le recomendaba a Schleiermacher la lectura del *Derecho natural* y de la *Ética* fichteana, que «en su conjunto es idéntica a la de Kant» (*op. cit.,* 488).

[36] GA III/3, 325.

[37] La ruptura entre ambos se produjo poco después.

[38] GA III/5, 9.

[39] «Seit sechs Jahre», GA I/7, 153-154.

[40] *Fichte im Gespräch* 3, pp. 110 y 113.

2.3. El libro se vendió bien, y sin embargo no tuvo mucha suerte: pocos meses después de su aparición estalló la disputa sobre el ateísmo, desviando hacia otra parte toda la atención del público filosófico; la *Ética* quedó en la penumbra, y no fue suficientemente valorada, ni tuvo una influencia parecida a sus libros anteriores. Por ejemplo, Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* se detiene sobre todo a analizar el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794-1795 y algo el *Fundamento del Derecho natural,* más el escrito que dio pie a la acusación de ateísmo; la moral sólo la menciona de pasada, junto al derecho, para repetir una vez más, sin entrar en ningún análisis, la acusación fundamental: se queda al nivel del entendimiento, de la exterioridad, de la división y lo negativo; no se superan los límites del pensar finito ni se alcanza el espíritu, la sustancia de la totalidad, la razón[41]. Mayor espacio, sin embargo, había concedido Hegel a esa obra en su escrito *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (1801)[42]. En la *Ética* de Fichte, la dualidad entre libertad y naturaleza se instala en el interior del individuo. En esta oposición, el concepto, como en Kant, permanece vacío de contenido, formal. Por eso los distintos deberes entran en colisión, pero como todos ellos son, en cuanto deberes, absolutos, sólo el albedrío puede decidir por medio de una casuística azarosa; pero esto «no puede satisfacer al impulso moral, que se dirige hacia la necesidad»[43]. No se supera el dualismo; «la oposición queda fijada también en la disculpa del progreso sin límites»[44]. Alabanzas, en cambio, cosecha el § 31 y lo que Fichte dice ahí sobre la estética, en cuanto momento de unión entre la inteligencia y el corazón, y lo único que se lamenta es el escaso y subordinado papel que a ello se le otorga, y la inconsecuencia de insertarlo en un sistema que se basa en la oposición y en la dominación de la naturaleza por el concepto[45].

En la primera reseña, publicada en noviembre del 98, su autor ataca a Fichte desde un realismo precrítico: todo lo deducido en la filosofía transcendental vale como mucho para el pensar, no para la realidad; lo deducido desde el Yo no engendra necesidad, sino arbitrariedad; se cree en la originariedad del querer (la autonomía kantiana) porque no se quiere o no se sabe indagar sus fundamentos, «pues nosotros confesamos gustosos que nuestro Yo no es consciente de su absolutez»[46]. Pero aunque la parte metafísica no cuenta con su aprobación, la aplicación de esos principios, la moral propiamente dicha, afirma él, «será leída con el más vivo interés por todo aquel que tenga gusto y sentimiento moral»[47].

También Jean Paul, siempre crítico con Fichte, en cuyo principio sólo veía antropomorfismo y moderno vacío, consideraba muy acertada su moral[48]. Y más aún Reinhold, a la sazón aún fichteano: «Ahora tenemos una obra, según mi opinión, extrema-

---

[41] G. W. F. HEGEL, *Werke in zwangzig Bände,* Frankfurt, Suhrkamp, 1971, vol. 20, pp. 412-413.

[42] Hegel, W II, 86-92.

[43] Hegel, W II, 89.

[44] *Ibid.*

[45] En el escrito del año siguiente *Fe y saber* (1802), Hegel ya no menciona la *Ética* de Fichte, sino que se remite directamente a *El destino del hombre* (1800).

[46] *Fichte in Rezensionen* 2, 212. La reseña salió en la revista *Gelehrte Anzeige* (Tubinga) sin indicación del autor.

[47] *Op. cit.*, 215.

[48] Véase la carta de Jean Paul a Jacobi del 3 de diciembre de 1798 (*Fichte im Gespräch* 2, p. 22).

damente importante en la *Ética* de Fichte. Desgraciadamente la mayor parte es entendible sólo por aquellos que hacen profesión de filosofía transcendental. Pero el libro contiene aclaraciones enteramente nuevas y sumamente fructíferas sobre la naturaleza moral que, dispersas por aquí y por allá, serían comprensibles y extremadamente iluminadoras para todo hombre culto si lograra decidirse a elaborarlas a través del resto. Por lo pronto le invito a que, tan pronto como pueda, comience a leer desde la página 315[49], y no se deje interrumpir por nada hasta el final. Quedará a menudo muy gratamente sorprendido»[50].

Mucho más fichteana fue la reseña de Carl Friedrich Stäudlin aparecida en 1799 en la revista teológica de Gotinga *(Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur).* Se esfuerza por poner al alcance de todos los conceptos de la *Ética,* que considera increíblemente difíciles, pero fructíferos para quien se los trabaje, si bien Fichte debiera haberse expresado con más claridad[51], aunque eso sucede porque ha querido hacer frente a todas las posibles objeciones[52]. No está de acuerdo con conceder al sentimiento el rango de criterio de lo verdadero y de lo bueno moral (contra el § 15 de la *Ética*), pues nunca posee tanta evidencia. Sí alaba el modo de deducción, que tiene un rigor matemático y es mucho más satisfactorio que los habidos hasta ahora, incluido el del propio Kant[53]. Todavía se tendría que haber tenido en cuenta más aplicaciones del principio moral, pero es un gran mérito haber establecido el concepto de libertad material, deducido las condiciones materiales para la realización de la ley moral, y no haberse quedado en el formalismo kantiano[54]; eso ocurre sobre todo con la deducción del cuerpo, con la que él proporciona algo que faltaba en la filosofía, haciendo «más claro el paso de lo espiritual a lo material»[55]. También el autor de la reseña aparecida en *Beylage zu den Gemeinnützigen Betrachtungen der neuesten Schriften welche Religion, Sitten und Besserung des menschlichen Geschlechts betreffen* considera sumamente oscura la parte de fundamentación transcendental, pero eso no le es óbice para calificar a la *Ética* de Fichte como «uno de los productos más notables de nuestro tiempo», sobre todo por la forma magistral con la que deduce la realidad del mundo externo como elemento necesario para la acción[56].

---

[49] A partir del punto d) de la página F 236 = A 213.

[50] Carta a Münter del 7 de septiembre de 1798 (*Fichte im Gespräch* 2, 1). La misma recomendación, la de leer primero la segunda mitad de la *Ética* antes de la primera, se la hizo a otros (véase *Fichte im Gespräch* 6.1, p. 291).

Incluso cuando dejó de ser fichteano para pasarse a la filosofía de Bardili, Reinhold le sigue alabando a éste las páginas aludidas en carta del 20 de diciembre de 1799 (*Fichte im Gespräch* 2, p. 269).

[51] *Fichte in Rezensionen* 2, p. 217.

[52] *Op. cit.,* p. 220.

[53] *Op. cit.,* pp. 221 y 238.

[54] *Op. cit.,* p. 238.

[55] *Op. cit.,* p. 224.

[56] Citada en GA I/5, 17-18. De la misma opinión es el autor de la reseña necrológica sobre Fichte que fue publicada en la *Allgemeine Zeitung* el 14 de febrero de 1814: «En el año 1798 apareció su *Ética,* indiscutiblemente la obra que, con todas sus paradojas y [aspectos] insostenibles, ofrece sin embargo la visión más original, y especialmente la parte donde se habla de la fundamentación de la creencia en un mundo sensible por medio de la conciencia moral y de la posibilidad de la libertad será consultada durante mucho tiempo por pensadores independientes» (*Fichte im Gespräch* 5, p. 116).

De gran interés es sin duda la reseña que del libro hizo Schleiermacher para la revista *Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung* (1799). Como la anterior, se esfuerza por dar una visión pormenorizada de todas sus partes. Alaba su primer capítulo, que cumple con todas las exigencias que se pueden dirigir a una ética y refuta todas las objeciones que puedan hacérsele[57], y no pocos pasajes del tercero. Sin embargo, no está de acuerdo con el llamado método matemático del que se sirve a menudo Fichte[58], y menos aún con la concepción del mal que se expone en el tercer capítulo. Para Fichte, el mal procede de la inercia propia de la naturaleza del hombre, pues es lo contrario del primer principio o libertad, lo cual daría al mal moral una causa meramente negativa, según Schleiermacher. Pero toda la moralidad procede de la libertad, y por tanto también el mal moral; luego, si hay inercia moral, ésta ha de surgir no de la naturaleza humana, sino de su misma libertad, a saber, de la resistencia positiva del hombre a salir de su estado[59].

Al igual que Schleiermacher, también Wilhelm von Humboldt apreció sobre todo la deducción transcendental de los principios de la ética que había llevado a cabo Fichte, muy superior en ello a Kant. Así lo vemos en la anotación que el día 10 de mayo de 1798 hizo en su diario: Kant «explica en la *Crítica de la razón pura* enteramente la posibilidad de la experiencia, pero lo que de ella no está en nosotros mismos (lo material) lo deja completamente indeterminado; en la *[Crítica de la razón] práctica* analiza la doctrina de los deberes, pero cómo surge la ley moral, de eso vuelve a no decir nada. Él procede propiamente de manera enteramente hipotética: si ha de ser posible la experiencia, ¿cómo lo es?; si ha de darse una moral científica, ¿cómo puede ser pensada? Él comienza por los resultados, no por la fuerza misma, por eso no se le ocurre tampoco unir suficientemente lo teórico con lo práctico. Entre él y Fichte hay una diferencia espiritual notable. Él es una mente más vasta, más razonadora, más pura y unilateralmente intelectual, y justamente por eso más polifacética; Fichte tiene una fuerza práctica mayor y más intensa, su pensar es más bien un querer, por eso se concentra más en un punto y más en su interior. Kant procede casi en todas partes (en la astronomía, en la religión) de manera hipotética, pero su poderoso genio le conduce al mismo camino de la verdad. Más metafísico podría llamarse propiamente Fichte»[60].

Novalis también pronunció un juicio favorable sobre el reciente libro: «En la moral de Fichte están los puntos de vista más correctos sobre la moral. La moral no dice

---

[57] *Fichte in Rezensionen* 2, p. 249.

[58] *Op. cit.,* pp. 268-269.

[59] *Op. cit.,* pp. 258-260. «La doctrina de la virtud [de Fichte] merece ciertamente y mucho que se la estudie, pero eso no excluye que haya mucho que decir en su contra. [...] a Fichte le he de estimar, por cierto, pero nunca me ha parecido que sea algo digno de amar. Para ello se requiere, como tú sabes, algo más entre nosotros que el ser un filósofo especulativo, incluso si es el más grande» (Carta de Schleiermacher a Brinkman del 19 de julio de 1800, en *Fichte im Gespräch* 2, 369). «A juzgar por su *Ética*, parece que la amistad pertenece a las cosas para las que no se debe tener tiempo» (Carta de Schleiermacher a Schwarz del 28 de marzo de 1801, en *Fichte im Gespräch* 3, 21). Marco Ivaldo replica a Schleier que esa inercia natural es también una fuerza, y como tal positiva («Das Problem des Bösen bei Fichte», *Fichte-Studien* 3 [1991], pp. 164-165), pero la cuestión es que no se trata de una fuerza libre y, por consiguiente, sería incapaz de causar un mal moral.

[60] *Fichte im Gespräch* 1, p. 518.

absolutamente nada determinado. Ella es la conciencia moral, un simple juez sin ley. Ella ordena directamente, pero siempre de manera individual. Ella no es sino firme resolución. Idea correcta de la conciencia moral. Las leyes son enteramente contrarias a la moral»[61].

En 1799 apareció otra reseña de la *Ética* en la revista de teología *Neue Theologische Annalen* de un autor anónimo que expresa ante la obra su «admiración de la agudeza [...] y respeto por la coherencia que domina en el sistema de la Doctrina de la Ciencia, en el Derecho natural, y ahora también en la Ética; pero después [...] también la convicción de que ese sistema nunca podrá ser degustado por el entendimiento humano común, dado que se halla demasiado lejos del horizonte de pensamiento de millones de hombres, y que es y seguirá siendo un santuario guardado para pocos»[62]. Seguidamente lleva a cabo una resumida presentación de los principios de la Doctrina de la Ciencia en general y de la Ética en particular, y concluye diciendo que es «un sistema nuevo y original», y, sea insostenible o no, es «incomparablemente más consecuente que el kantiano»[63].

Por último, la reseña que Ernst Christian Trapp escribió para la revista *Neue allgemeine deutsche Bibliothek* (1801) fue la más breve y despreciativa: es un «barullo metafísico», «una cosa tan pesada como prescindible», que deduce primero el principio de la moral y después su realidad y aplicabilidad, pero «¿qué es un principio sin realidad y sin aplicabilidad?». Y, si vamos a la doctrina de los deberes morales propiamente dicha, aquí pasa lo que en «la mayoría de los escritos de la escuela crítica: lo nuevo en ellos no es verdad, lo verdadero no es nuevo». Luego «no puede haber fácilmente un libro más prescindible que esta *Ética* de Fichte»[64].

También Hegel se hizo eco de esta obra de Fichte en su escrito sobre la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* de 1801, al final de su «Exposición del sistema de Fichte»[65]. Él juzga que en la *Ética* Fichte ha quedado de nuevo prisionero de una oposición irreconciliada entre el concepto y la naturaleza, y que por tanto no se ha elevado aún al punto de vista de la razón. Mientras que en el *Derecho natural* la oposición se establecía entre el individuo y la voluntad general, en la *Ética* la contraposición entre amo y esclavo, entre el que manda y el que obedece, entre el concepto y la naturaleza, se traslada al individuo, cuya armonía interna queda así destruida, no logrando otra cosa que una unidad formal, un concepto dominador de la naturaleza, pero vacío; «la contraposición queda absolutamente fijada asimismo en la excusa del progreso infinito»[66], y ni el arte, por el lugar tan subalterno que se le asigna en el § 31, podrá paliarla. Además, la multiplicidad de los deberes parte del impulso natural, y ¿cómo elegir entre ellos si en el concepto no hay jerarquía? Sólo la arbitrariedad de la propia apreciación podrá hacerlo, como sucede en la *Metafísica de*

---

[61] *Das allgemeine Brouillon* (*Historisch-kritische Ausgabe,* Stuttgart, Kohlhammer, vol. III [1965], p. 685).

[62] *Fichte in Rezensionen* 2, p. 270.

[63] *Op. cit.,* p. 277.

[64] *Op. cit.,* pp. 278-280.

[65] En la traducción de Juan Antonio Rodríguez Tous (Madrid, Alianza, 1989), véanse las páginas 66-70, y en la traducción de M.ª del Carmen Paredes Martín (Madrid, Tecnos, 1990), las páginas 103-110.

[66] Hegel, *W.* II, 90.

las costumbres de Kant. Pero «la contingencia es lo único que debe ser superado por medio de una ética; transformar la contingencia de las inclinaciones en la contingencia de las apreciaciones no puede satisfacer al impulso ético, que aspira a la necesidad»[67]. Aquí aparecen ya las críticas que Hegel lanzará a la ética de ambos bajo la figura de la Moralidad *(Moralität)* de su sistema final.

Un juicio parecido, aunque desde su propia Filosofía de la naturaleza, le merece a Schelling esta ética fichteana en 1806, una vez que ha roto con Fichte: ella se ha varado en una infinita escisión entre el pensamiento y la vida de la naturaleza. Pero a quien le falta la intuición de una naturaleza por sí misma viva, ése está espiritualmente muerto y además es incurable, «pues toda fuerza sanadora reside únicamente en la naturaleza»[68], todo rejuvenecimiento y entusiasmo. Fichte cae en una hueca moralización de todo el mundo, pues piensa que lo ético es lo único real, siendo así que ahí se encuentran colisiones de deberes. Eso está bien para el pueblo, y ciertamente la moral es una condición necesaria para una obra acertada, pero no suficiente. «Hay infinidad de cosas fuera y por encima de los límites de la moral, no sólo todo lo que es vida libre en la naturaleza y en el arte, sino igualmente la divinidad de la intención *(Gesinnung)* misma, que es nuestra salvación de la ley y la reconciliación con lo divino, dado que antes estábamos sometidos a ello»[69].

2.4. En el semestre de verano de 1805 volvió Fichte a exponer su moral para doctos, esta vez en la Universidad de Erlangen. Esas lecciones fueron publicadas con el título *Sobre la esencia del sabio, y sus manifestaciones en el ámbito de la libertad* en febrero de 1806[70]. Pero ya estamos en otro momento del pensamiento fichteano. Aquí se habla del Absoluto, en cuya existencia exterior consiste el mundo, o más propiamente el hombre, de modo que la ley moral no es sino la ley divina dirigida a nuestra libertad, la ley que nos procura la verdadera vida conforme al ser divino originario. No se trata ya, se nos dice, de la moral inferior del imperativo categórico, sino del entusiasmo divino, donde «la idea divina, pura y sin mezcla del impulso natural, logra una vida»[71], pues sólo a través del hombre puede lograrlo en el mundo sensible. Llevar a los hombres a la clara conciencia de esa vida divina es tarea de los doctos, ya que sólo tal conciencia nos pone en armonía con nosotros mismos, nos procura la dignidad, la paz, la alegría y la beatitud[72]. Por eso el libro *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la religión,* publicado ese mismo año, también puede ser considerado como una exposición de la

---

[67] *Ibid.*

[68] *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre,* en *Schellings Werke*, Cotta, VII, p. 19.

[69] *Op. cit.,* p. 20.

[70] Véase la traducción en Akal. En los dos semestres anteriores Fichte había impartido privadamente en Berlín unas lecciones sobre Dios, la moral y el derecho, cuyo manuscrito, que quedó en estado fragmentario, ha sido publicado en GA II/7, 369-489.

[71] FW VI, 368 = GA I/8, 77. Véase toda esa segunda lección, en donde Fichte ofrece en esquema su posición ontoteológica.

[72] FW VI 370 = GA I/8, 79.

moral, superior a la que Fichte presta ahora su atención; una moral en donde la pretendida realidad del yo propio debe quedar desenmascarada en favor de un saberse y realizarse como vida y amor divinos: «El amor es la fuente de toda certeza, y de toda verdad, y de toda realidad [...] el amor absoluto de Dios por su Existencia [= el mundo, o más propiamente el hombre], o el de la Existencia por el Dios puro»[73]. Por tanto, «es absolutamente en vano decirle a aquel que no está en el amor: actúa moralmente; pues sólo en el amor se abre el mundo moral, y sin él no hay ninguno; e igualmente es superfluo decirle a aquel que ya ama: actúa, pues su amor vive ya por sí mismo y el actuar, el actuar moral, es meramente la tranquila manifestación de esa vida suya»[74]. Se nos presenta aquí un modo más luterano de estar en el mundo.

Con la admisión de Fichte en la naciente Universidad de Berlín se inicia lo que comienza a considerarse como la tercera etapa del pensamiento de Fichte. En ese nuevo marco institucional Fichte volvió a impartir su ética para los estudiosos en el semestre de verano de 1811. Su punto de vista se aproxima de nuevo al platonismo: «Al sabio se le aparecen las caras *(Gesichte)* del mundo suprasensible, conforme a las cuales el mundo sensible debe seguir siendo siempre configurado. Esas caras están en él impulsándole a la acción. Él es, por consiguiente, el impulsor que continúa la creación del mundo según la imagen divina. Sólo por él el mundo se mueve hacia adelante y recibe en todo momento aquella determinación que puede y debe tener en cada tiempo; sin él el mundo quedaría estancado, y nada verdaderamente nuevo sucedería bajo el Sol. Él es el punto de unión propiamente dicho entre el mundo suprasensible y el sensible, y el miembro e instrumento por medio del cual el primero interviene en el último. [...] Pues la intuición de lo suprasensible la hemos descrito como el único saber verdadero y real, aquel sobre el cual se funda todo otro saber [...]; quien no se alza hasta esa intuición no sabe propiamente nada»[75]. De ese modo el sabio se hace instrumento apto en las manos de Dios[76].

Por último, en el semestre de verano de 1812 volvió Fichte a impartir lecciones sobre ética, cuyo texto fue publicado póstumamente por su hijo[77]. Allí se vuelve a hacer la quíntuple división de las ciencias filosóficas: las doctrinas de la naturaleza, del derecho, de la moral, de la religión y de la ciencia[78]. La *Ética* se inserta de nuevo en la visión del Absoluto que Fichte llevaba elaborando desde 1801. El Ser en sí tiene dos modos de ser, uno interior para sí, y otro exterior donde él se manifiesta, y eso lo hace fundamentalmente en nosotros y subsidiariamente en el mundo. Esa manifestación o existencia es en su esencia sólo saber (idealismo). Ese saber o concepto, imagen de Dios, es enteramente por sí mismo fundamento del mundo. Cuando ese concepto aparece en el mundo como un Yo, la fuerza real y el ojo que le acompaña están separados

[73] FW V, 541 = GA I/9, 167.
[74] FW V, 544 = GA I/9, 169.
[75] FW XI, 160-161 = GA II/12, 324-325.
[76] FW XI, 163 = GA II/12, 326-327.
[77] Véase FW XI, 1-118.
[78] SL [= *Das System der Sittenlehre* o *Ética* de 1812], FW XI, 8.

por medio de la reflexión; este ojo o saber es entonces conciencia ideal de un deber y de una libertad, y vuelve a unirse a la fuerza real por medio de la autodeterminación o voluntad[79]. Ése es el punto de partida de esta *Ética:* el Yo tiene que querer o afirmar su esencia de concepto divino[80], lo que en realidad no es sino la autoafirmación del concepto divino en la forma del Yo[81]. Siendo toda la manifestación del Absoluto en esencia saber y saber de sí, todo está determinado hacia ese saber absoluto, y únicamente él tiene valor, no la acción como tal: «Sólo donde el recto hacer surge de la clara intelección, éste sucede con amor y placer, y la acción se gratifica a sí misma, bastándose a sí y no necesitando nada extraño»[82]. «Conclusión. Mediante esta visión, aquello que hasta ahora se ha llamado Ética [Doctrina de las costumbres] se transforma en una Doctrina del ser (en Doctrina del verdadero Ser, de la realidad propiamente dicha)»[83]. ¿Y cuál es entonces la ley que rige esta moral?: «El Yo no ha de aparecer absoluta y enteramente más que como vida del concepto absoluto»[84], como instrumento comunitario y obediente del mismo, actuando sólo por el concepto, pero desde su propio conocimiento y convicción, es decir, con la libertad de ser verdadera imagen.

3. El lugar sistemático de la ética

3.1. En el § 8, el último de su opúsculo programático *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* de 1794[85], Fichte nos ofrece una división de su filosofía en dos partes: la teórica, ocupada en explicar la representación, y la práctica. Esta parte práctica es la más importante y fundamento de la primera. Además «en ella viene a ser fundada una nueva y enteramente determinada teoría de lo agradable, de lo bello y sublime, de la le-

---

[79] SL 12, FW XI, 16-19, 23-24, 33, 49.

[80] SL 12, FW XI, 19-23.

[81] El Yo no tiene una realidad propia (SL 12, FW 35, 44-46, 49). Mientras que en la *Ética* de 1798 se afirmaba: «Toda creatura es por naturaleza necesariamente no santa e impura, y únicamente por propia libertad puede alzarse a la moralidad» (F 204, A 187), ahora Fichte se aproxima a Lutero: «Por sí mismo el hombre no puede nada: no puede hacerse moral, sino que ha de esperar que la imagen divina irrumpa en él» (SL 12, FW XI, 45). «Dios actúa efectivamente *(wirkt)* conforme a las leyes del fenómeno de un Yo; pues sólo en el concepto aparece él en el fenómeno [...] Pero la ley fundamental de un Yo es la libertad: lo que Dios hace, o lo que el concepto hace, ha de aparecer por tanto directamente como hecho por la propia libertad (aunque se ha de saber ciertamente que esa libertad sólo es en el fenómeno, no en verdad)» (SL 12, FW XI, 58). La libertad del Yo, que era la piedra angular en el sistema kantiano y en el Fichte de Jena, se reinterpreta como fenómeno del Absoluto, situado en el plano superior del ser en sí, pero no lejos de una cierta interpretación spinozista. Así reinterpretada, la libertad permanece, y el mal radical sigue siendo la inercia (SL 12, FW XI, 60-61), como lo era en la *Ética* de 1798.

[82] WL04² [= Doctrina de la Ciencia, segunda serie de lecciones de 1804], FW X, 292 = GA II/8, 380. «Sólo en el saber, y en concreto en el saber absoluto, está el valor, y todo el resto es sin valor» (FW X, 290 = GA II/8, 378).

[83] SL 12, FW XI, 34.

[84] SL 12, FW XI, 37.

[85] Este parágrafo fue eliminado en la segunda edición que Fichte hizo de esta obra en 1798, unos meses después de la *Ética,* para la feria de San Miguel. El hijo de Fichte justifica esta eliminación con el hecho de que «la aparición entre tanto del sistema mismo hizo superflua» esta parte, titulada «División hipotética de la Doctrina de la Ciencia» (FW I, 81).

galidad de la naturaleza en su libertad[86], de la doctrina sobre Dios, del llamado entendimiento humano común o sentido natural de la verdad, y finalmente un Derecho natural y una ética, cuyos principios no son meramente formales, sino materiales»[87]. Todas estas teorías especiales son entendidas, por tanto, como desarrollos y especificaciones posteriores de la Doctrina de la Ciencia y fundadas en ella (§ 5), y eso es lo que también hace la ética con la parte práctica general de la Doctrina de la Ciencia.

El concepto básico en esta parte práctica es el de *Streben* (aspiración, tendencia, esfuerzo, *conatus*), o sea, el de una causalidad que tiende a la plena realización, pero sin llegar a ella; ésa es la esencia del Yo, la manifestación del primer principio o Yo puro en la realidad. En su reseña al libro de *Aenesidemus,* Fichte había explicado ya que ese *Streben* surgía por la necesaria tendencia del Yo a ser desde sí (trasunto de la autonomía kantiana) y, por tanto, a liberarse de su dependencia del No-Yo. Eso es lo que provoca que la razón o autoafirmación de sí sea práctica, es decir, acción real que se invita moralmente a sí misma a favor de su propia realización, un esfuerzo por transformar la realidad según las exigencias originarias del Yo: «En el Yo puro la razón no es práctica, tampoco en el Yo como Inteligencia [el teórico o dependiente del No-Yo]; ella lo es sólo en cuanto que aspira a reunificar a ambos»[88]. Justamente por esa limitación constitutiva del Yo efectivamente real *(wirklich),* el primer principio, o «el Yo es Yo por sí», se convierte en el tercero, o «el Yo debe llegar a ser por sí lo que es», y debe conseguir la armonía consigo mismo, escribía Fichte en la primera de sus *Lecciones sobre el destino del sabio* (1794). A continuación añadía que ése es un ideal propiamente inalcanzable, pues no somos Dios, y sin embargo acercarse a él es nuestro destino, nuestra tarea moral[89].

El Yo es primariamente actividad real-ideal que, en su autoafirmación ilimitada, pretende ocupar toda su realidad, ser enteramente libre, pero no lo consigue. Se encuentra entonces con el límite (con la frustración, diría Freud), que logra poner coto a su acción real, pero no así a la ideal, que como tal ideal es ilimitada. Gracias a ella, el Yo elabora desde sí esa limitación, se entera de ella, ésta es para él, y esa primera conciencia de su realidad limitada y de la realidad del mundo es el sentimiento de limitación. O dicho de otra manera: gracias a esa conciencia se convierte en un Yo y no

---

[86] Esa legalidad de la naturaleza en su libertad hace sin duda referencia a la segunda parte de la *Crítica del Juicio* de Kant, la «Crítica del Juicio teleológico», así como lo bello y lo sublime son tratados en la primera parte, en la «Crítica del Juicio estético». Por consiguiente, según Fichte toda esta tercera *Crítica* de Kant entraría en la parte práctica, mientras que para Kant era el intento de mediar (síntesis) entre lo teórico y lo práctico. Este sentido mediador del arte será recogido por Schiller, los románticos, Schelling y Hegel, cada uno a su manera.

[87] GA I/2, 151. La última precisión revela una cierta oposición a la ética (formal) kantiana, así como a su pensamiento jurídico. En una carta a Reinhold del 29 de agosto de 1795 (GA III/2, 385-386), Fichte hace precisiones en las que critica ciertas carencias del sistema kantiano: ¿por qué he de aceptar que mis máximas sean universales? ¿En qué me baso para afirmar que existen otros seres racionales? ¿Cómo los deduzco en general y cómo los reconozco en particular y los distingo de las cosas? ¿Cómo es que me atribuyo además un cuerpo como mío, sin lo cual no podría tener ni ejercer mis derechos y mi propiedad? Todas estas cuestiones se las había planteado Fichte ya en la segunda de sus *Lecciones sobre el destino del sabio* (FW VI, 302 ss. = GA I/3, 34 ss.; véase también la carta de Fichte a Niethammer de abril de 1794, GA III/2, 96).

[88] FW I, 22 = GA I/2, 65.

[89] FW VI, 296-300 = GA I/3, 29-32.

es mera cosa, pero toda conciencia requiere contraposición[90], límite, y de ese modo la escisión se instala en el propio Yo, entre la necesidad de ocupar toda su realidad y la necesidad de ser limitado si se tiene que ser consciente; el límite, que antes se nos aparecía de manera realista, desde la actividad real limitada del Yo y desde la realidad del mundo o No-Yo, ahora se nos presenta como exigencia ideal, de la conciencia o actividad ideal misma. Todo ello está primeramente en el sentimiento, y a él se liga toda otra conciencia y toda comprensión de la realidad, tanto propia como ajena.

Pues bien, el Yo, en una nueva reflexión, recupera también la oscura conciencia de su ser originario, de su tendencia real a la libertad plena, y la comprensión de esa distancia entre dicha tendencia y la limitación (entre el deseo originario y la realidad) se produce en un nuevo sentimiento: el del anhelo *(Sehnen),* «un impulso hacia algo enteramente desconocido que simplemente se manifiesta mediante una necesidad[91], un malestar, un vacío que intenta llenarse y que no indica a partir de qué»[92]. Sólo entonces el Yo realmente se siente limitado y sale al mundo exterior a la búsqueda de su propia realidad originaria. Partiendo del sentimiento de limitación el Yo intuye y objetiva el mundo. Por el contrario, a partir del sentimiento del anhelo el Yo se capta como activo y se dirige a un objeto ideal: el bien supremo, el producto de un Yo que fuera enteramente libre de toda limitación. «El anhelo es, por tanto, la manifestación originaria y completamente independiente de la tendencia o aspiración *(Streben)* que se halla en el Yo, [...] el vehículo de todas las leyes prácticas»[93].

La escisión interna el Yo no la resuelve sólo de manera teórica, elaborando idealmente el mundo en su conciencia y dándole un sentido, sino sobre todo actuando, pues gracias a esa acción afirma realmente la incondicionalidad de su libertad, de su yo puro: «El Yo práctico es el Yo de la autoconciencia originaria; un ser racional sólo se percibe inmediatamente en el querer, y no se percibiría a sí y, por tanto, tampoco al mundo, ni sería ni siquiera una inteligencia, si no fuera un ser práctico [= acción real y efectiva]. El querer es el carácter esencial y propio de la razón. El representar está ciertamente en relación recíproca con él, según la comprensión del filósofo, y sin embargo es puesto como lo contingente. La capacidad práctica es la raíz más íntima del Yo, sobre esto se coloca todo lo demás y a ello se liga»[94]. Sólo para un Yo real, práctico, el mundo es real y la representación del mismo no es una mera fantasía. La ética, junto con la doctrina del derecho, habrán de especificar posteriormente la multiplicidad de tareas para esa acción, en las que se bifurca aquel primer anhelo de plena realidad, su forma pura en la conciencia y las condiciones materiales de su realización. La parte práctica, ya desde sus reflexiones personales de 1793, Fichte la divide en las doctrinas del derecho natural, de la ética y de la religión[95], mientras que la teórica

---

[90] «Toda determinación es sólo posible mediante contraposición» (Fichte, *Vorlesungen über Platners Aphorismen,* GA II/4, 110).

[91] *Bedürfniss,* una necesidad interna sentida, como puede ser la necesidad sentida de comer, o de hablar y expresarse, etcétera.

[92] *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* § 10; FW I, 302-303 = GA I/2, 431.

[93] *Fundamento,* § 10; FW I, 304 = GA I/2, 432.

[94] *Fundamento del Derecho natural,* FW III, 20-21 = GA I/3,332.

[95] Fichte, *Practische Philosophie,* GA II/3, 238.

tendría que haber desembocado en una doctrina de la naturaleza que Fichte nunca llegó a publicar[96].

Si conducimos todo este discurso a sus principios, como lo hace la Primera parte del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* entonces tenemos que el sentimiento de anhelo primero, y la conciencia moral reflexiva después, exigen como condición transcendental de posibilidad de ellos mismos una unidad / triplicidad de primeros principios. Ante todo la originariedad real e ideal del Yo, que es expuesta en el § 1: el Yo no es efecto de ninguna otra cosa exterior a él, sino que «pone originariamente y sin más su propio ser»[97], que es ser y saber, o sea, es acción libre, tética, que sabe de sí; de ahí procede el empuje propio que se muestra en el anhelo, y la responsabilidad que aparece en la conciencia moral. Pero a la vez se encuentra siempre limitado (§ 2), realmente limitado, como lo muestra también el sentimiento y el que la conciencia moral de la propia libertad aparezca como tarea, y no como algo ya realizado; por tanto, el fundamento real de esa limitación tendrá que hallarse fuera de él: «Al Yo se opone sin más un No-Yo»[98], una antítesis. Pero esos dos momentos se contraponen y amenazan con anularse mutuamente: el Yo quiere ser toda su realidad y encuentra ésta, sin embargo, determinada por un No-Yo. En consecuencia, se debe poder limitar la limitación del Yo; ambos, el Yo y el No-Yo, deben ser puestos por el Yo como no enteramente limitados, sino sólo de algún modo cada uno de ellos limitado por el otro (síntesis).

Esto último se articula primeramente en dos aspectos esencialmente enlazados entre sí. Primero: «El Yo se pone a sí mismo como limitado por el No-Yo»[99], es decir, el Yo elabora desde sí idealmente su limitación, se entera de ella y la objetiva creando la representación del mundo, lo conoce; explicar cómo sucede esto es la tarea de la parte teórica de la Doctrina de la Ciencia, al igual que lo fue de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Pero también a la inversa, sobre todo a la inversa, por la primacía de lo práctico: «El Yo pone al No-Yo como limitado por el Yo»[100], como debiendo serlo, en cuanto tarea práctica y moral; su ser originario le impulsa al Yo a actuar, a configurar al No-Yo según sus exigencias, a transformar el mundo conforme a la razón. Éste es el principio que abre el ámbito de lo práctico, el que se siente en el anhelo, el que se escucha en el imperativo categórico; pues el deber, «aquella exigencia de que todo debe armonizarse con el Yo, de que toda realidad debe estar puesta sin más por el Yo, es la exigencia de lo que se llama, y con justicia, razón práctica»[101], puente tendido entre el

---

[96] En una carta de mayo de 1812 formula el propósito de escribirla, pero no lo logró: «Más adelante una filosofía de la naturaleza, quizá también una filosofía de la matemática» (*Briefwechsel,* ed. Schultz, II, 583, núm. 637).

[97] FW I, 98 = GA I/2, 261.

[98] FW I, 104 = GA I/2, 266.

[99] FW I, 126 = GA I/2, 285.

[100] FW I, 125 = GA I/2, 285.

[101] Y continúa el texto criticando a Kant: «Una tal capacidad práctica de la razón había sido hasta ahora postulada, pero no probada [...]. Esto no puede ser de otra manera que mostrando que la razón no puede ser ella misma teórica sin ser práctica, [...] que sin un esfuerzo [del Yo como *Streben,* que intenta y no consigue realmente ser toda su realidad] no es posible ningún objeto» (FW I, 263-264 = GA I/2, 399). El ideal de esa razón práctica suena así: «Debe dominar en el género humano una justicia, una benevolencia y una paz general, todos deben saber la verdad, la naturaleza debe acomodarse cada vez más a los fines racionales de los hombres» (Fichte, *Vorlesungen über Platners Aphorismen,* GA II/4, 318).

Yo puro y la finitud. A ese ámbito práctico se consagra la Tercera parte del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia;* ésta, sin embargo, queda inconclusa, y también por eso cobra mayor valor la *Ética* que aquí se ofrece.

Ahora bien, se podría ir más allá del Yo, preguntando por su fundamento. Eso es lo que ocurre con el dogmatismo, que parte de un ser o cosa en sí exterior al Yo como causa de la subjetividad[102]. Pero entonces la destruye como libertad, la hace dependiente, heterónoma y, en el fondo, irresponsable de sus acciones; por tanto anula propiamente el ámbito de la ética. En consecuencia, «yo no *puedo* ir más allá de este punto fijo *(Standpunkt)* [de este punto de partida en el Yo puro] porque no *debo* ir más allá; y de esa manera el idealismo transcendental se muestra a la vez como el único modo de pensar, en la filosofía, conforme al deber, como aquel modo de pensar en el que la especulación y la ley moral se unifican de la manera más íntima. *Debo* partir del Yo puro en mi pensar, y pensarlo como absolutamente activo desde sí, no como determinado por las cosas, sino como determinando las cosas»[103], idealmente en el ámbito de lo teórico, ideal y realmente en el práctico. Sólo ahí se encuentra la primera certeza, no en lo puramente teórico. Desde ese principio se construye la *Ética,* y hasta él se eleva en el primer capítulo. Por esa íntima implicación entre el principio filosófico y la ley moral, a veces se ha denominado a la filosofía de Fichte en Jena como «idealismo ético», y él mismo nos recuerda en la *Ética* de ese periodo que la facultad práctica «es lo primero y supremo en el hombre y su verdadero ser»[104].

---

[102] Véase la *Ética*, F 174 y 228, A 162 y 207, y en general las dos *Introducciones,* que se nuclean en torno a la oposición dogmatismo / idealismo (FW I, 423 ss. = GA I/4, 186 ss.).

[103] FW I, 467 = GA I/4, 219-220. Véase también *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo,* en donde encontramos, entre otros, este pasaje: «No puedo ir más allá [del Yo y su libertad] si no quiero destrozar mi interior [convertirlo en cosa]; no puedo ir más allá simplemente porque no puedo *querer* ir más allá. Aquí se halla lo que pone límite al vuelo (que, si no, iría sin frenos) del razonamiento, lo que ata al espíritu porque ata al corazón; aquí el punto que unifica y convierte en uno el pensar y el querer, y trae armonía a mi ser. En sí y por sí yo podría muy bien ir más allá si quisiera ponerme en contradicción conmigo mismo [en contradicción mi pensar y mi querer / deber]; pues para el razonamiento [en su incesante búsqueda de fundamento, del porqué] no hay ningún límite inmanente en él mismo, él camina libre hasta el infinito, y ha de poder hacerlo [pues es una acción ideal, en sí misma ilimitada], dado que yo soy libre en todas mis expresiones, y sólo yo puedo ponerme un límite por medio de la voluntad. La convicción de nuestro destino moral procede, por tanto, ella misma ya de una disposición de ánimo moral y es *fe* [= saber inmediato de sí o intuición intelectual]; y en esa medida se dice de un modo enteramente correcto: el elemento de toda certeza es la fe. Así tenía que ser; pues la moralidad, tan cierto como que ella existe, únicamente puede constituirse por sí misma, en modo alguno por una coerción lógica del pensamiento. Yo podría ir más allá si, en un sentido meramente teórico, también yo mismo quisiera precipitarme en lo que, sin límites, carece de fondo, si quisiera hacer absoluta renuncia a cualquier punto fijo *(Standpunkt)* y me quisiera conformar con hallar absolutamente inexplicable incluso aquella certeza que acompaña todo mi pensar y sin cuyo hondo sentimiento yo no hubiera podido ni siquiera llegar a la especulación. Pues no existe otro punto fijo que el señalado, no fundado por la lógica, sino por la disposición de ánimo moral; y si nuestro razonamiento no progresa hasta este punto, o bien lo supera yendo más allá de él, entonces lo que hay es un océano sin límites, en el cual cada ola es impulsada más allá por otra» (FW V, 182 = GA I/5, 351-352; véase también *Vorlesungen über Platner Aphorismen,* GA II/4, 326). El primer principio de la filosofía no es un hecho empírico ni una proposición *(Satz)* teórica que fueran indubitables, sino la autoproducción de realidad y sentido, de libertad y saber, que se da en la acción autofundante o *Tathandlung* del Yo; una acción que no es irracional, sino la raíz misma de la razón.

[104] F 166, A 155. Un querer puro «es la realidad originaria del Yo; [...] pues sólo un querer puro es capaz de ser objeto inmediato de la conciencia» (*Doctrina de la ciencia nova methodo,* Meiner 154 = GA IV/3, 449).

Respecto a la limitación, aunque el Yo proyecta su fundamento real en el No-Yo, el Yo mismo, por su carácter de autoposición y originariedad, ha de abrirse a ella y elaborarla también desde sí, pues sólo entonces es algo real para él. Este aspecto (monadológico), que está presente en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* se pone de relieve aún más, si cabe, en la *Doctrina de la ciencia nova methodo,* y por tanto también en nuestra *Ética:* el Yo se autolimita, y por eso se encuentra con el No-Yo[105]. Esa autolimitación o autoafección procede sustancialmente de que el Yo ha de saber de sí para llegar a ser un Yo, porque la conciencia exige primero coherencia, identidad consigo mismo, por eso el Yo se encuentra ligado a sus propias leyes, pero también y sobre todo porque ella necesita la distinción, o sea, la contraposición, con lo cual el Yo tiene que ponerse como algo concreto, contrapuesto a lo otro, y por consiguiente limitado: sólo sé de mí porque me pongo / pienso siendo esto y no lo otro. Así ocurre también con la acción, que ha de ser una concreta, y con la propia individualidad, como vemos en el § 18 (III-V) de la *Ética*[106].

3.2. Unos años después, al final de la *Doctrina de la ciencia nova methodo,* que es la formulación del sistema que está a la base de nuestra *Ética,* nos encontramos con una articulación parecida del sistema[107]. En primer lugar hay una parte principal que expone los fundamentos o conceptos básicos de toda la filosofía, tanto los teóricos (las leyes del conocer, de la naturaleza, de nuestra experiencia objetiva) como los prácticos, y que es llamada preferentemente Doctrina de la Ciencia, aunque esta denominación también engloba, en su sentido más amplio, todas las demás ciencias filosóficas particulares. Éstas, por su parte, apoyándose en principios o proposiciones deducidos en la primera, se ocupan de seguir desarrollando hasta el final, hasta las fronteras de lo empírico, cada uno de los ámbitos o conceptos *a priori,* es decir, necesarios para la constitución de la subjetividad. Entre estas ciencias particulares se cuenta primeramente la filosofía teórica o doctrina del mundo, cuyo objeto es la naturaleza, tanto mecánica como orgánica, y lo que de ellas podemos decir *a priori* desde el punto de vista transcendental, como p. e. Kant lo intentó en *Los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786) respecto de la naturaleza mecánica. En este ámbito es donde encuadraba Fichte la filosofía de la naturaleza del joven Schelling, pero éste bien pronto la consideró como estando al mismo nivel que el idealismo de Fichte, e incluso por encima de él, con lo que la ruptura se hizo inevitable[108].

«Nuestro idealismo no es dogmático, sino práctico [= moral], no determina lo que *es*, sino lo que *debe* ser» (*Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* § 4; FW I, 156 = GA I/2, 311). Esta íntima trabazón de ser originario y acción libre o ética continúa estando presente en la etapa berlinesa, donde el *logos* se afirma como la única verdadera manifestación del Absoluto, fuente única de valor y de acción recta, según hemos visto en el punto 2.4 de esta Presentación.

[105] Meiner, 72-76 = GA IV/3, 380-384. «Desde la limitación de nuestro ser es inferido en general un objeto», se dice, por ejemplo, en nuestra *Ética* (F 224, A 204).

[106] Este punto lo he tratado más extensamente en el artículo «Die Begrenzung. Vom Anstoss zur Aufforderung», *Fichte-Studien* 16 (1999), pp. 167-190.

[107] Véase GA IV/2, 262-266 y IV/3, 520-523.

[108] Véase al respecto R. LAUTH, *Die Entstehung von Schelling Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre,* sobre todo su segundo capítulo (Friburgo, Alber, 1975); y, para una exposición

Si ahora pasamos del objeto al sujeto, vemos que éste tiene que limitarse para poderse encontrar y realizar. Esta (auto)limitación o (auto)formación aparece como una tarea, como un deber moral para todos, aunque la determinación concreta de la misma es distinta para cada individuo y le designa como tal individuo. La investigación de esa unidad y de esa pluralidad de tareas da lugar a la primera doctrina particular de la ciencia de lo práctico, a la ética *(Ethik)*. «Ella enseña cómo los seres racionales han de hacer el mundo, y su resultado es ideal, en la medida en que lo ideal puede ser resultado»[109]. Hace abstracción del individuo empíricamente determinado y se fija en la razón; la individualidad sólo le interesa en la medida en que es una necesidad transcendental que el ser racional sea un individuo, pero cuyo motivo de acción ha de ser el concepto puro. En cuanto ciencia particular, la ética parte de los principios ya establecidos en la Doctrina de la Ciencia y estudia su mismo objeto, el Yo, en una región particular de su génesis y experiencia; limitándose, como toda la filosofía, a proporcionar un conocimiento teórico de ello, no una fuerza para actuar ni el arte de la sabiduría, sino que se limita a ser «una teoría de la conciencia de nuestra naturaleza moral en general y de nuestros deberes concretos en particular»[110].

Si nos fijamos ahora en los individuos y su fuerza física, veremos que ésta tiene que ser limitada también desde fuera para que no se impida el justo desarrollo que contribuye al fin de la razón; se necesita un orden jurídico que haga posible la realización exterior de la libertad de cada individuo. La investigación sobre cómo se debe proceder aquí da lugar a la doctrina del derecho. Por cuanto que es una unificación de naturaleza y libertad, esta doctrina se halla entre la teoría y la práctica. En este mismo ámbito se mueve la filosofía de la religión, de modo que ambas conjuntamente configuran la tercera parte de la filosofía, o filosofía de los postulados. Recuérdese que en el postulado de Dios Kant ensaya unir la naturaleza con las exigencias de la libertad; el postulado del derecho sería la exigencia de unir la libertad con la naturaleza o mecanismo legal. Para el Fichte de Jena, la ética no sólo está situada en un rango superior al derecho, sino que también la religión es juzgada desde las exigencias éticas y a Dios, o mejor dicho a lo divino, se le concibe como el *ordo ordinans* moral (de ahí partió la acusación de ateísmo lanzada contra Fichte, de la que ya se ha hablado). Por eso se dice en nuestro texto: «La ética se halla por encima de cualquier otra ciencia filosófica particular»[111]. Y en esta misma perspectiva moral, ya abierta por Kant en su *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), se sitúa lo que Fichte escribe sobre

más detallada de Schelling, el libro de X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir,* París, Vrin, 1970 (2 vols.). También H. J. SANDKÜHLER, *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings,* Frankfurt, Suhrkamp, 1984. Fichte nunca escribió una obra dedicada como tal a la filosofía de la naturaleza, pero en sus escritos se encuentran suficientes indicaciones sobre la misma, que han sido ordenadas y expuestas por R. LAUTH en su libro *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Hamburgo, Felix Meiner, 1984 [ed. cast.: *La doctrina transcendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciencia,* Madrid, UNED, 2000]).

[109] GA IV/3, 521 y IV/2, 263.

[110] *Ética*, FW IV, 15 = GA I/5, 35.

[111] F 218, A 199.

la iglesia en esta *Ética*. Por eso esta obra, y en especial sus dos primeros capítulos, ocupa un rango tan destacado en la construcción de la filosofía transcendental.

Queda la lógica, que es un mero instrumento de la filosofía y de todo saber racional, pero también la estética. La visión estética constituye el medio y el mediador entre el punto de vista real común del hombre, para el que el mundo es algo dado, y el punto de vista ideal del filósofo transcendental, según el cual el mundo se muestra como si nosotros lo hubiéramos hecho[112]. Algo del espíritu estético ha de vibrar en el filósofo para que no se quede en la superficialidad de la letra, sino que llegue a la interioridad creativa del espíritu.

3.3. En su etapa berlinesa Fichte sitúa la ética no tanto como una parte de un sistema transcendental en definitiva homogéneo, sino como una de las cinco visiones posibles de la realidad, en donde se perciben ciertas cosas, es decir, se alcanza a ver la realidad, pero de manera limitada; ahora es la visión religiosa la que se coloca al mismo nivel que el principio de la filosofía, y marca con su impronta el sentido secundario de lo ético. «La ética –le dice a Jacobi en carta del 8 de mayo de 1806– no puede salir de otro modo que como ha salido en Kant y en mí; pero la ética es ella misma algo muy limitado y subordinado; no lo he considerado nunca de otro modo, y al menos como crítico del Juicio, la cumbre de la especulación kantiana, tampoco Kant lo ha considerado de otra manera»[113]. En la ética *(Sittenlehre)* o doctrina de las costumbres *(Sitten)* no se toman éstas ciertamente en el sentido común y empírico de lo que se acostumbra a hacer, sino en el sentido filosófico y apriórico del concepto de lo que se debe hacer, más aún, lo que «todos, como si fueran uno solo, como si tuvieran una única voluntad y una única fuerza, deben hacer. En una palabra, la costumbre *absoluta* de la razón en cuanto tal»[114]. La ética no será el criterio último de la religión, como lo fue en su etapa de Jena, sino que ésta, junto con la Doctrina de la Ciencia en cuanto tal, se encuentra situada en un horizonte superior, menos limitado: «En sí (desde el punto de vista del saber absoluto [el que proporciona la Doctrina de la Ciencia y en cierta medida la filosofía de la religión]) no hay ninguna ética y ninguna doctrina del derecho como ciencias particulares y autónomas. El fenómeno de estas ciencias, o de sus conceptos, o el dominio absoluto de estos conceptos en la vida, surgen de que el saber todavía no se ha penetrado con claridad a sí mismo, ni ha vuelto a su fuente originaria. [...] En la doctrina sobre Dios [en la elaboración que esa filosofía hace del ámbito religioso o divino, en su filosofía de religión], para la vida en la religiosidad [cuando el hombre vive su religiosidad], desaparecen enteramente toda ética y toda Doctrina del derecho como algo absoluto»[115].

---

[112] Véase a este respecto también el § 31 de esta *Ética*. Este cuarto momento en la división de la Doctrina de la Ciencia, ocupado por la estética, guarda cierta relación con el cuarto grupo de categorías kantianas, las modales. Los escritos de Fichte que tienen más relación con la estética han sido recogidos y precedidos de un amplio prólogo por Manuel Ramos y Faustino Oncina en J. G. FICHTE, *Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller*, Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1998.

[113] GA III/5, 355-356.

[114] Fichte, *Die Principien der Gottes-, Sitten- u. Rechtslehre*, GA II/7, 379.

[115] *Op. cit.*, 381.

El principio de la filosofía, escribe Fichte en una carta a Appia del 23 de junio de 1804, muy ilustrativa al respecto, no es ni el ser ni la conciencia separadamente, sino la unidad originaria de ambos. «Yo denomino a esta unidad "razón", ὅ λόγος, *ut in Evangelio Joannis,* "saber", que no hay que confundir con "conciencia", que es algo inferior, un miembro de la disyunción que se encuentra contrapuesto al ser»[116]. Esa unidad sufre una primera escisión *(Spaltung)* en ser (mundo) y conciencia, y al mismo tiempo esta conciencia se escinde en diversos puntos de vista sobre el ser, aunque éste siga siendo en el fondo uno solo. «Primeramente se escinde la conciencia en conciencia *sensible* y *suprasensible,* lo que aplicado al ser tiene que dar un ser *sensible* y otro *suprasensible*. Lo *suprasensible* se escinde a su vez [...] en conciencia *religiosa* y *moral*, lo que aplicado al ser da un *Dios* y una *ley moral;* lo sensible se escinde, por su parte, en una conciencia *de lo social* y una conciencia *de la naturaleza,* lo que aplicado al ser da una *ley jurídica* y una *naturaleza*»[117]. Por último tiene lugar una escisión absoluta de la conciencia que corresponde en el ser al espacio y al tiempo. Pero todas estas visiones no son mero engaño e ilusión, como tampoco lo era la acción de la imaginación transcendental en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* «pues no hay ningún ser ni ninguna razón fuera de la conciencia [se entiende en el sentido de que no podemos hablar de ellos sino desde la conciencia]. Por esa misma razón nunca podemos eliminar en la vida la conciencia y sus resultados necesarios»[118].

Algo parecido había explicado poco antes, el día 8 de ese mismo mes de junio, al final de su última conferencia (la n.º 28) sobre la Doctrina de la Ciencia, en la segunda serie de conferencias que dio ese año de 1804. El Yo o conciencia común o cotidiana, efecto de la razón, pierde de vista la conexión de los cuatro miembros que le constituyen conjuntamente, ligazón que sólo la Doctrina de la Ciencia sería capaz de restablecer. Por eso va poniendo el fundamento último de la realidad en cada uno de esos miembros respectivamente, dando lugar a cuatro visiones básicas de la realidad, aparte de la ofrecida por la Doctrina de la Ciencia. En un primer momento establece como principio básico, como realidad última, al objeto sensible y natural: es el punto de vista del materialismo. Después, piensa que es el sujeto o la personalidad: ése es el principio de la legalidad. En tercer lugar viene la moralidad, que pone su principio en el actuar o configurar real y absoluto del sujeto, un actuar que parte puramente del Yo de la conciencia y se extiende en un tiempo ilimitado. Unir esto con el objeto absoluto es el punto de vista de la religión. En cada una de esas visiones se tiene también una comprensión específica y subordinada de los otros principios, hasta que en la Doctrina de la Ciencia se descubre la articulación correcta de todos ellos. Así, el Dios que se ve desde el punto de vista tercero, el de la moralidad, «no es considerado por sí mismo, sino para que mantenga vigilante la ley moral, y si los hombres no tuvieran ninguna ley moral, no tendrían necesidad de ningún Dios; y hay hombres además de ellos única y exclusivamente para que sean o lleguen a ser morales, y un mundo sensible

[116] GA III/5, 247.
[117] *Ibid.*
[118] *Ibid.*, 248.

sólo como esfera del actuar conforme al deber»[119], que era lo mismo que había dicho Fichte en «Sobre el gobierno divino del mundo» (1798). Pero desde el punto de vista religioso se cambia la perspectiva: «En el punto de vista religioso, la moralidad no es una obra propia, como lo es para aquel que la tiene por principio, sino también una obra divina en él [...]; y asimismo para él hay otros hombres además de él, pero exclusivamente como efluvios *(Ausfluss)* de la única vida divina»[120].

Un paso más allá lo representa la *Exhortación a la vida bienaventurada* (1806). En su «Lección quinta» (a la que habríamos de añadir la siete y la ocho) se analizan los cinco puntos de vista que se pueden tener acerca de la realidad según el grado de desarrollo interior del individuo, pero en cuanto determinaciones necesarias de la conciencia. La primera manera de considerar el mundo, la más inferior, superficial y confusa, es, como ya sabemos, la que toma a las cosas sensibles fuera de nosotros y al placer sensible como lo supremo, lo verdadero y lo consistente de por sí.

La segunda manera, algo superior a la primera, pero también perteneciente a los puntos de vista inferiores, es (y aquí encontramos un cambio respecto a la *Doctrina de la Ciencia* de 1804) la de la moralidad inferior: cuando se considera que lo primero, lo verdaderamente real e importante es una ley de ordenación (para la libertad) y de derecho igualitario que configura un mundo de seres racionales, y se actúa sólo por mor de esa ley, por un frío, riguroso y vacío imperativo categórico. Lo siguiente real para ese segundo punto de vista es la libertad y autonomía del hombre, fundada en esa ley. Y lo tercero, el mundo sensible, comprendido como la esfera de la acción libre humana. «El hombre sólo quiere no verse forzado a despreciarse a sí mismo ante la ley. No despreciarse a sí, digo, de manera negativa, pues en modo alguno puede él querer apreciarse de manera positiva»[121]. Tampoco necesita la ayuda de un Dios, él mismo sería su propio salvador[122], como si el Yo tuviera una realidad propia y no enteramente fundada en la existencia divina. A este modo de pensar pertenece el estoicismo, pero también la visión jurídica, ética y teológica corriente, que sólo se interesan por que nadie haga injusticia a otro; sólo conoce una ley meramente negativa, es decir, para evitar el conflicto. El ejemplo más señero y consecuente de esto es la *Crítica de la razón práctica* de Kant. «También nosotros, en cuanto a nuestra persona, hemos ofrecido y desarrollado esta visión del mundo, aunque nunca como la suprema, pero sí como el punto de vista que funda una doctrina del derecho y una moral, en nuestros trabajos sobre ambas disciplinas, y lo hemos expresado no sin energía»[123]. De este modo se refiere ahora Fichte al *Fundamento del Derecho natural* y a la *Ética* que aquí se traduce.

---

[119] FW X, 313 = GA II/8, 418 y 419. Y sigue el texto: «Igualmente para la mera legalidad existe un Dios, pero sólo para servir de policía superior que esté por encima de las fuerzas de la policía humana, y una moralidad que coincide y se agota en tener un carácter equitativo exterior en relación con los otros, y finalmente un mundo sensible para las necesidades de la industria burguesa» *(ibid.)*.

[120] *Ibid.*

[121] FW V, 503 = GA I/9, 137.

[122] FW V, 504 = GA I/9, 138.

[123] FW V, 467-468 = GA I/9, 108. También en la *Doctrina de la Ciencia* de 1807 Fichte criticaba su propia *Ética* del 98 y señalaba como contrapartida la *Exhortación a la vida bienaventurada* (GAII/10, 153).

El tercer punto de vista es, por el contrario, el de la ética verdadera y superior, la que él está elaborando en esta etapa y cuyos productos los he reseñado en el punto 2.4. de esta Presentación. También para ella lo supremo es una ley, pero no una que ordena lo ya existente, sino la que crea nueva vida y hace que la humanidad sea expresión de la esencia interna divina, una moral del amor. El Yo ha comprendido que él no es nada y que Dios es todo en todos, y gracias a esa autoanulación (de una pretendida realidad propia) el Yo accede a la moral pura y superior, en donde se capta como mero medio y lugar de manifestación de la voluntad y el amor divinos[124]. Algo de ella han entrevisto Platón y Jacobi, afirma Fichte. La cuarta visión del mundo es la religiosa, que se acerca aún más a la consideración de Dios como el ser únicamente real, y comprende esto en la intuición[125]; «para la ciencia [o sea, para la filosofía llevada a cabo de un modo racionalmente correcto] en la doctrina sobre Dios [en la elaboración que esa filosofía hace del ámbito religioso o divino, en su filosofía de la religión], y para la vida en la religiosidad [cuando el hombre vive su religiosidad], desaparecen enteramente toda ética y toda Doctrina del derecho como algo absoluto»[126]. La quinta y última perspectiva es la de la ciencia, quiere decirse, la de la filosofía, que comprende esto último y la totalidad de los niveles de comprensión, pero no de una manera fáctica, sino genética, siendo capaz de mostrar el engranaje de todos los elementos y de los puntos de vista anteriores. Las tres últimas etapas se corresponden ya con la visión correcta del Ser en sí o Dios.

Si para el Fichte berlinés su *Ética* de 1798 se sitúa, junto con la mayor parte de las éticas de su tiempo, en el segundo nivel de comprensión, en el punto de vista de la moralidad inferior, la que se identifica con la mera legalidad, la ética que enseña y redacta el propio Fichte en este siglo XIX parte de y se sustenta en su nueva visión del Absoluto y su imagen (Yo y mundo). En las diversas versiones de la Doctrina de la Ciencia de este periodo se deduce el *Soll,* el deber, que atraviesa toda la estructura de la realidad fenoménica, de la existencia exterior del Absoluto (véase, por ejemplo, la de 1811, donde esto es especialmente claro), y la *Ética* de Fichte se presenta como un desarrollo del mismo, o sea, como una visión superior y propiamente filosófica. Por eso, continuando con la articulación del sistema que veíamos en el Fichte de Jena, también aquí se presenta la ética fichteana como un desarrollo posterior de la Doctrina de la Ciencia, y se la sitúa entre las ciencias filosóficas particulares. Así, se nos dice en las primeras líneas de la *Ética* de 1812: «La ética es una ciencia filosófica particular, no la filosofía o Doctrina de la Ciencia misma. En consecuencia ella parte de un *factum:* así y de esta manera es; sin preocuparse ya por la demostración [es decir, ella no demuestra el principio del que parte, sino que lo toma como algo ya dado]. La demostración y la deducción de ese *factum* a partir de una totalidad le incumbe a la Doctrina de la Ciencia. Por consiguiente, éste es aquí sólo un presupuesto, y la ética es la exposición de lo que se sigue de ese presupuesto. Ciertamente por ello es deducción, y en concreto una deducción filosófica, Doctrina de la Ciencia, teoría de un *factum* de

[124] FW V, 518-523 = GA I/9, 149-153.

[125] *Die Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre,* GA II/7, 432.

[126] *Op. cit.,* GA II/7, 381.

la conciencia. Pero que la ética sea el análisis de un mero presupuesto, no debe olvidarlo, pues por ello gana mucho en claridad y en la delimitación de su esfera»[127].

Y ¿cuál es ese *factum*? La *Ética* del 98 parte de la conciencia real, que se encuentra a sí misma en el acto de querer efectivamente algo del mundo. Analizando ese *factum* se llega a ver ahí al Yo como tendencia objetiva a la espontaneidad (§ 1), como capacidad subjetiva de libertad (§ 2), y como autonomía en la conciencia del imperativo categórico (§ 3); partiendo de eso se deduce todo lo demás. Los presupuestos de esa *Ética,* por su parte (el Yo como tendencia, libertad y autonomía) son explicados a su vez en la Doctrina de la Ciencia misma a partir del Yo como autoposición real-ideal, como *Tathandlung;* a partir de la limitación, cuyo fundamento ideal es la actividad ideal del Yo y cuyo fundamento real se situaría en un No-Yo; así como mediante la tarea de solucionar esa contradicción / escisión entre autoposición y limitación, que desembocará en las acciones teórica (ideal) y práctica (ideal / real), o sea, los principios de los que parte tanto el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* como la *Doctrina de la Ciencia nova methodo.* «El *factum* de la *Ética* [de 1812 es, sin embargo, el siguiente]: el concepto es el fundamento del mundo, con la conciencia absoluta de que lo es»[128]. La Doctrina de la Ciencia se encarga, por su parte, de deducir ese Concepto y mostrarlo como imagen de Dios *(Bild Gottes),* y en consecuencia «una filosofía cuyo principio supremo sólo fuera la moralidad, no habría llegado hasta el final. (Así ocurre en Kant)»[129], hasta los últimos fundamentos de lo real. Después hay que pasar de la proposición «el concepto es el fundamento del ser», del mundo, a la que dice: «La razón o el concepto es práctico». Eso sucede en el Yo, y sin ello no sería posible una ética[130].

Además de la ética encontramos otras ciencias filosóficas particulares, entre las cuales se observa la misma jerarquía que ya tomaran en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo:* «La ética [o Doctrina de las costumbres] ocupa un rango superior en la serie de las ciencias particulares, sobre ella sólo conoce la Doctrina de la religión, y bajo sí tiene a la Doctrina del derecho y a la de la naturaleza. Las ideas *(Ansichten)* procedentes de ella serían también de hecho las más verdaderas, correctas y profundas, por cuanto que precisamente el punto de vista de su reflexión rectifica a los otros. Por eso podría suceder que, descontando el fin propiamente dicho de establecer una ética, desde estas investigaciones se proyecte una luz enteramente nueva sobre las verdades de la Doctrina de la Ciencia en general»[131]. Y eso es lo que también sucede con la *Ética* del 98.

4. Guía de lectura de la *Ética*

Tanto el *Fundamento del Derecho natural* de 1796 como la *Ética* de 1798 son investigaciones y desarrollos de la parte práctica de la Doctrina de la Ciencia, tienen la

---

[127] FW XI, 3.
[128] *Ibid.*
[129] FW XI, 5.
[130] FW XI, 7.
[131] FW XI, 8.

misma estructura básica y comparten varios puntos de su desarrollo. En un primer estadio se deducen los principios, los de la legalidad y los morales, y con ellos los ámbitos mismos del derecho y de la moralidad, como necesarios en la construcción de la subjetividad, esto es, en cuanto condiciones de posibilidad de la autoconciencia: no son arbitrarios, sino momentos fundados en las exigencias y método filosóficos; sólo que el principio y el ámbito de la ética apuntan más alto en la dirección del principio de la filosofía en general, mientras que el derecho se queda en las meras condiciones externas de la libertad. En un segundo momento se investigan las condiciones materiales que posibilitan la realización efectiva en el mundo sensible de la libertad y sus leyes; aquí se deduce, por ejemplo, nuestro cuerpo en ambas obras. El tercer paso consiste en aplicar los principios y deducir una serie de derechos jurídicos y de deberes morales[132]. Este articulado desarrollo va precedido de una Introducción.

4.1. En la Introducción de la *Ética* Fichte presenta su obra desde dentro, mostrando filosóficamente su asunto de manera esquemática, y haciendo un recorrido por algunos de los temas que se verán más pormenorizadamente en los dos primeros capítulos. Para eso parte de la situación o dato primario de la conciencia reflexiva, la más cercana a sus reflexivos lectores / estudiantes y a la conciencia cotidiana en general: en la conciencia se distingue entre lo subjetivo y lo objetivo, entre nuestras ideas o fantasías y el mundo, entre la representación y el objeto. Pero ambos términos están a la vez unidos cuando decimos o pensamos la verdad y cuando actuamos. Esa unión y esa separación tiene lugar en el Yo, que es identidad originaria de sujeto y realidad, de actividad real y actividad ideal, pues él es en la medida en que sabe de sí (autoconciencia, tanto intelectual como empírica). Las distintas formas de esa unidad y de esa identidad configuran el contenido completo de la filosofía. La filosofía teórica explica cómo un ser se convierte en una representación reflexiva, cómo el Yo logra conocerlo, objetivarlo, mientras que la filosofía práctica tiene por tarea mostrar cómo de una representación surge un objeto gracias a la acción del Yo, cómo el Yo se sabe exigido desde sí a actuar y transformar el mundo.

Toda conciencia comienza con la acción: sólo para un ser que actúa realmente en el mundo éste adquiere realidad y llega a ser conocido. Ésa es la primacía (genética) de lo práctico sobre lo teórico: la racionalidad es fundamentalmente actividad transformadora. En esa acción hay una primaria conciencia de mí como activo real e ideal-

---

[132] De este modo resumía Schleiermacher en su reseña de la obra la tarea de la misma: «Según lo dicho, la filosofía ha de mostrar bajo qué condiciones puede darse una ciencia, y una ética según los principios de la Doctrina de la Ciencia no ha de ser otra cosa, por tanto, que un sistema de los preceptos morales conforme a los principios filosóficos. Ahora bien, la Doctrina de la Ciencia quiere que toda la realidad objetiva no sea otra cosa que un necesario enlace con la autoconciencia, un pensar necesario ligado con la autoconciencia; por tanto, si la ética ha de ser real, se ha de mostrar que es una condición necesaria de la autoconciencia, que el Yo se atribuye una facultad práctica. Este concepto necesario, y por tanto dado, ha de ser analizado y desarrollado, y con ello a la deducción del mismo se ha de añadir la deducción de lo contenido en él. Luego se ve fácilmente que una ética según principios de la Doctrina de la Ciencia ha de contener en sí una Crítica de la razón práctica, y a la vez y junto a ella, que sólo puede servir como fundamento de la moral propiamente dicha, una doctrina de los deberes, o, como lo llama Kant, una doctrina de la virtud» (*Fichte in Rezensionen* 2, pp. 241-242).

mente. Todos los demás elementos del sistema se obtienen en cuanto condiciones de posibilidad de esa autoconciencia. En primer lugar, de ahí se deduce la existencia real de lo objetivo en general, pues sólo en contraposición con ello lo subjetivo logra tomar conciencia de sí, dado que toda conciencia precisa distinción, escisión. Gracias a esa autoconciencia real el Yo se hace real, y en él se da la unidad fundante entre ser y saber.

Para que el Yo se haga consciente de su actividad (y ése es el hecho del que parte la propia conciencia cotidiana), el «Yo actúo» ha de sentir y superar paulatinamente una resistencia. De esa necesidad estructural de la conciencia Fichte deduce la existencia real de la materia o No-Yo, al cual la actividad práctica del Yo o libertad nunca puede hacer desaparecer sin destruirse a sí mismo. Ése es el método o modo transcendental de razonar: todo lo que aquí se deduce, se deduce como condición de la conciencia, luego tan cierto como soy consciente de mí y de mi acción real, soy consciente de la existencia real de la materia o mundo en general, del que aquella conciencia depende, no porque sea su fundamento, pero sí su condición indispensable. Explicar cómo ese ser, independiente de la libertad al ser resistencia a la misma (incondicionado en cuanto a su forma, diría Fichte, en cuanto a que es), llega a ser conocido, objetivado, es el asunto de la filosofía teórica.

Pero para poder actuar sobre la materia el Yo ha de ser también objetivo, y para ser consciente de sí como activo ha de aparecer su lado subjetivo determinando su lado objetivo, es decir, mi acción sensible ha de aparecer como determinada por mi concepto de fin libremente elaborado; esa independencia del concepto respecto de lo objetivo es el aspecto de categoricidad que tiene la exigencia moral. Libertad es causalidad por medio de conceptos. A la realidad del concepto de fin se le llama querer, y a su aspecto objetivo-material, cuerpo, mi cuerpo orgánico articulado. Éste ha de estar en conexión con toda la naturaleza, y conformarse a sus leyes. Mi actividad aparece como yendo hacia algo fuera de mí, y toda la multiplicidad del mundo se me muestra en cuanto intermediarios y fenómenos de mi autonomía, es decir, filosóficamente deducidos como momentos necesarios de mi conciencia. Con ese modo de pensar genético, como si de una anámnesis platónica se tratara, descubrimos «lo que permanece desconocido para nosotros desde el punto de vista de la conciencia común»[133].

4.2. El capítulo primero está dedicado a la *deducción del ámbito de la moralidad* y de su principio, en cuanto ley incondicionada para la voluntad libre. Para ello se ha de mostrar que el Yo, si ha de encontrarse como Yo y conocerse (y sólo así se constituye como un Yo), se ha de ver como acción libre, y eso necesariamente en la forma del principio de la moralidad o imperativo categórico. La ética no comienza con la ley moral como un *factum* de la razón, sino que se busca sus condiciones transcendentales de posibilidad en el Yo puro entendido como actividad real / ideal. Así se ofrece un fundamento explicativo de ese imperativo moral y, nos dice Fichte, se le quita toda apariencia de *qualitas occulta* que aún tenía en Kant, porque «no se entiende nada plena y correctamente sino aquello que se ve surgir a partir de sus fundamentos»[134].

---

[133] *Ética,* FW IV, 14 = GA I/5, 34.

[134] *Ética,* § 3, FW IV, 49-50 = GA I/5, 62.

§ 1. Yo me encuentro queriendo algo, ése es el hecho del que parte la conciencia reflexiva. El filósofo, por reflexión abstractiva, que era el método utilizado también en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*[135], ha de llegar desde ahí hasta el yo originario apartando del querer lo extraño, a saber, lo querido. Entonces lo que queda es la tendencia a la actividad como tal. El Yo, considerado como *«objeto»* (en el sentido de «algo real») es una tendencia a la espontaneidad por la espontaneidad.

El filósofo quiere alzarse hasta el Yo puro. Pues bien, aunque pensáramos que el contenido de nuestros deseos y de nuestras ideas viene derivado de influencias exteriores o de impulsos inconscientes (que serían para Fichte también acciones del Yo, pues él toma este término en un sentido más amplio que el psicoanalítico), la espontaneidad del sujeto se encuentra en el hecho de que es él el que desea y piensa. El pensamiento y el querer no sólo dirigen la conciencia hacia algo, sino que son también constitutivamente autoconciencia, un «para sí», de manera inmediata, y sólo un «por sí» puede dar cuenta de un «para sí». Ningún contenido puede ser para el Yo si al menos idealmente no lo ha elaborado él desde sí, eso es lo que se desprende de la *Crítica de la razón pura*. Pero eso, a su vez, no sería posible si el mismo Yo no pusiera desde sí su propia realidad (la libertad), en la que apoyar ontológicamente su mera actividad ideal o conciencia. Esta realidad es actividad, pero no puede ser infinita, sino únicamente tendencia hacia esa infinitud, ya que en caso contrario no habría contraposición real, y por tanto tampoco conciencia. Pues bien, es esa realidad / idealidad originaria la que llega a la conciencia reflexiva como querer en la forma de exigencia moral, y es ahí donde el Yo se encuentra primeramente siendo algo real y siendo a la vez un sujeto. La espontaneidad aquí se manifiesta en la responsabilidad.

§ 2. El Yo ahora ha de darse cuenta plenamente de esa tendencia absoluta a la acción por la acción. Ése es el método, que también se encontrará en Schelling y en Hegel: lo puesto anteriormente en el Yo intuyente, pero reflexivamente sólo para el filósofo («para nosotros», diría Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*), ha de ser puesto en un segundo momento reflexivamente también para el Yo mismo, y de ese modo éste se va generando y construyendo como Yo, y elevándose al punto de vista del filósofo para cerrar el círculo del sistema. Por consiguiente, la intuición intelectual que le constituye, el Yo ha de elevarla a concepto mediante una reflexión sobre sí. Gracias a ella el Yo reflexionante se desprende del Yo real u objetivo, del que impulsa (nuestra naturaleza), y ese Yo desprendido depende sólo de su concepto, es decir, que es libre, autónomo, pura agilidad independiente del intuir, de lo objetivo o naturaleza: toda inteligencia es libre, y sólo un ser libre puede ser pensado como inteligencia. Luego el Yo, considerado como *sujeto* o lo pensante, es una libre facultad de actuar conforme a su concepto.

---

[135] En el empeño de captar el Yo como acción real o *Tathandlung*, «no es tanto de temer que no se piense en ello algo que se tenga que pensar –de eso ya se ha preocupado la naturaleza de nuestro espíritu–, sino que allí se piense lo que no ha de ser pensado. Eso hace necesario una reflexión sobre lo que, en primer término, se pueda pensar sobre ello, y una abstracción de todo lo que realmente no pertenece a ello» (*Fundamento*, § 1, FW I, 91 = GA I/2, 255).

§ 3. La conciencia que entonces el Yo adquiere de sí como tendencia a la acción no es un sentimiento, sino un concepto, o mejor dicho una intuición intelectual (yo diría que «segunda», una intuición de la intuición intelectual originaria que somos) de *todo el Yo*. Pero éste es propiamente unión de ser y pensar, y por consiguiente imposible de captar en esa unión, pues toda conciencia requiere escisión. Entonces hemos de ir analizando sus componentes, y si nos fijamos primeramente en que lo objetivo del Yo (analizado en el § 1) también determina ahí a lo subjetivo, aparece un carácter invariable y de ley en la conciencia que estamos buscando. Si reflexionamos sobre el otro aspecto, el de que lo subjetivo o concepto (analizado en el § 2) también determina (a lo objetivo), surge el carácter de libertad. En realidad ambos momentos, ley y libertad, son determinantes o se determinan recíproca y sintéticamente, y entonces nos aparece el resultado final: el concepto de autonomía, un deber actuar (impulso) siempre (como ley) por el concepto de libertad (por la comprensión ontológica de su ser originario). Ésa es la conciencia en la que el Yo sabe de sí como tendencia absoluta y real a la acción por la acción (por ser él pura acción y no substancia), en la que conoce su carácter racional, y se constituye como Yo. Esa conciencia originaria de sí es el principio de la moralidad: la inteligencia debe determinar su libertad siempre según el concepto de autonomía. La obligación moral es la conciencia de la libertad, de la esencia del Yo.

4.3. El capítulo segundo estudia las *condiciones materiales* para la realización efectiva de la libertad o moralidad, y en concreto según el método transcendental genético: se deducen como condiciones de posibilidad de la conciencia de libertad. Entonces la conciencia de libertad se convierte mediadamente en principio teórico de investigación o determinación del mundo: ¿cómo ha de ser la otra realidad, la naturaleza, para que la conciencia de la libertad sea posible? Pero, también, ¿cómo es posible que la libertad y su concepto, sus fines, determinen objetos? Esta última cuestión recoge en clave transcendental el clásico problema de la interacción entre el alma y el cuerpo, el que en Descartes desembocaba en la glándula pineal.

Nunca podremos realizar plenamente la idea de la razón, pues es una tarea infinita, pero cada uno habrá de ir realizando algunas cosas que se hallan en ese camino hacia la plena realización de la libertad. Para poder hacer algo, sin embargo, son precisas algunas condiciones materiales; por ejemplo, he de tener siempre una materia sobre la que ejercer mi actividad, pues soy finito; he de poseer la capacidad física para la acción objetiva exigida (mi cuerpo); lo que he de efectuar ha de ser pensado como posible y contingente, de manera que la libertad determina la esfera de lo contingente, de lo meramente posible, etcétera[136]. Obtenemos así una serie ininterrumpida (por el ca-

[136] «Nuestro mundo no es absolutamente nada más que el No-Yo, es puesto exclusivamente para explicar la limitación del Yo, y en consecuencia obtiene todas sus determinaciones sólo mediante [su] oposición al Yo. Pues bien, entre otros predicados, o más bien de manera preferente, al Yo le debe corresponder el de la libertad; en consecuencia, también mediante este predicado ha de ser determinado lo opuesto al Yo, el mundo. Y, de ese modo, el concepto de *ser-libre* ofrecería una ley teórica del pensamiento que dominaría necesariamente sobre la actividad ideal de la inteligencia. Ejemplos de este modo de determinar nuestros objetos los hemos encontrado ya en otra ciencia, en la Doctrina del derecho. Porque soy libre, pongo los objetos de mi mundo como modificables, me atribuyo un cuerpo que es puesto en movimiento mediante mi mera voluntad siguiendo mi concepto,

rácter sistemático de la deducción filosófica) de condiciones ligadas a la conciencia de libertad por cuanto que la hacen posible, las cuales presentadas como una serie de teoremas. En realidad todos los momentos que aparecen en el sistema se dan a la vez, configuran una sola conciencia sintética, pero se tratan de manera sucesiva y separada sólo para su deducción transcendental y mediante la abstracción filosófica.

A partir del § 9, la atención del discurso pasa de lo objetivo a lo subjetivo y asistimos a la elevación del Yo hasta la conciencia moral o imperativo categórico; pasamos al ámbito subjetivo, porque esa elevación ocurre gracias a la acción de su actividad ideal libre, aunque teniendo en cuenta siempre las condiciones materiales anteriormente estudiadas. De este modo se completa la *deducción del principio de la moralidad* iniciada en el capítulo primero. Si en éste veíamos la tesis, el Yo puro (primer principio del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*) y en concreto en cuanto unión de ley y libertad, en el presente capítulo se expone la necesidad de la antítesis (No-Yo o mundo, segundo principio del *Fundamento*), que es una escisión que se instala en el propio Yo (impulso natural / impulso puro), cuya superación o síntesis (tercer principio) viene exigida por el impulso originario del Yo y se manifiesta en su impulso moral. Con ello Fichte intenta superar o completar lo que él denomina como formalismo de la reflexión kantiana, situándose ya en la senda que conducirá hasta la eticidad hegeliana.

§ 4. No puedo tener conciencia de mi libertad sin algo fuera de mí, pues sólo soy consciente de mí si me contrapongo a ese algo, y a la vez me ligo (dualidad propia de la síntesis subjetiva); así comprendo mi finitud y ambos, libertad y objeto, aparecen en la conciencia. Luego sólo soy consciente de mí como subjetivo y libre, con la capacidad ideal de elegir, si me contrapongo a algo no libre, objetivo y cósico, o No-Yo, y a la vez me mantengo unido a ello necesariamente (por la necesidad misma de la contraposición para la conciencia); no, ciertamente, como si ello fuera el fundamento de mi acción libre, pero sí en cuanto *conditio sine qua non* de la misma. De ese modo se procede a la deducción de la materia (prima o transcendental) como *condición externa* de la libertad, de una materia dada pero modificable en su figura hasta el infinito. Este paso puede comprenderse como un trasunto práctico de la fundamentación kantiana de la categoría de sustancia en la *Crítica de la razón pura,* en cuanto exigencia transcendental de algo material permanente.

§ 5. Si en el parágrafo anterior el sujeto llegaba a la conciencia de su libertad contraponiéndose al objeto, ahora la oposición se instala en el interior del propio sujeto, entre la idealidad de su facultad (o capacidad) de libertad y la realidad del acto libre realizado. En efecto, sólo soy consciente de mí como capacidad de libertad si ya soy un acto real de querer efectivo, debido a la necesaria contraposición entre idealidad y realidad. Ésa es la *condición interna* de la conciencia de libertad: un querer efectivo

---

admito seres iguales a mí exteriores a mí, y cosas similares. Sólo que aquí la investigación tendría que remontarse más atrás y calar más hondo en las demostraciones de esas afirmaciones, dado que aquí estamos precisamente en lo último y más originario de toda razón» (F 68, A 77).

y real. Esto, que era anteriormente (en el § 4) lo subjetivo, se convierte aquí en lo objetivo frente a la representación ideal de una facultad de libertad, de un concepto de fin, y sólo así el querer concreto se sabe a sí mismo como un querer libre entre otros posibles.

§ 6. Yo no puedo atribuirme una facultad de libertad sin encontrarme queriendo (§ 5), pero no puedo encontrarme queriendo sin atribuirme una *causalidad propia sensible,* es decir, una capacidad física de cambiar el mundo, una acción causal que vaya venciendo la resistencia material de los objetos en un tiempo o duración. Eso engendra una acción concreta, que es una multiplicidad sensible en una serie continua que llena un tiempo (síntesis de actividad y resistencia, no actividad pura, la cual es mera identidad sin multiplicidad), pues la limitación es sentida y comprendida como un *quantum* temporal y espacial, según ya se explicara en la *Crítica de la razón pura.* (El tiempo y el espacio aparecen como dimensiones de la acción.) El No-Yo es real sólo como resistencia al obrar del Yo; y, a la inversa, no hay intuición intelectual sin intuición empírica, no hay Yo sin mundo.

§ 7. Yo no puedo ponerme como libre sin asignarme una causalidad real fuera de mí (§ 6). ¿Bajo qué condiciones es posible la adjudicación de esa causalidad? Esa causalidad sensible se ha de manifestar venciendo una resistencia que no sólo es material en general (No-Yo), sino que además tiene una forma concreta. Luego la multiplicidad de la acción procede de la resistencia y observa, por ende, un orden no determinado por mi libertad, sino que el tiempo objetivado es sucesión determinada según la categoría de causalidad (heteronomía). En consecuencia, además de no poder ir en contra de las leyes del pensar, ni crear o destruir la materia, nuestra acción libre está sometida a un cierto *orden de los medios;* o sea, sólo se puede actuar en la naturaleza según sus leyes; ésta es una nueva limitación necesaria para ser conscientes de la actividad libre progresiva y procesual. Según esto, la acción libre tiene que iniciar su acción en unos puntos concretos de ese mundo material, sobre los que la voluntad actúa directamente (enlazados cada uno de ellos con otros más, y así sucesivamente): *mi cuerpo articulado.* Desde ahí traza una línea, un movimiento continuo, mientras que el Yo reflexivo divide la realidad en momentos discontinuos, va como a empujones.

§ 8. En cuanto causalidad sensible y articulada he de ponerme como un objeto o producto de la naturaleza, explicarme desde ella; sólo así podré entrar en relación causal con los demás objetos. Luego otra condición de mi causalidad sensible es que *la naturaleza,* sus objetos, tenga no sólo su propio orden, sino además *causalidad eficiente* e impulso, tanto la naturaleza en mí como fuera de mí.

Yo entonces me desdoblo: en la medida en que soy libre, mi acción se funda en mi pensar o concepto de fin, pero, en la medida en que soy sensible, soy finito y naturaleza, un sistema organizado de impulsos y sentimientos (o sensaciones), al lado de otros seres finitos y objetivos. La naturaleza, por su parte, se puede explicar también desde dos principios: de manera mecánica, en cuanto sucesión de causas y efectos (como Kant en la *Crítica de la razón pura*), o bien en cuanto impulso configurador *(Bildungstrieb)* y

autodeterminación, según el Juicio reflexionante y mediador de la libertad (como Kant en la segunda parte de la *Crítica del Juicio,* la «Crítica del Juicio teleológico»). Desde esta última perspectiva la naturaleza se presenta como un todo orgánico que se determina a sí mismo (aunque no libremente), y además hay objetos que forman otro todo orgánico, donde cada parte tiende hacia lo que le falta a la otra (cada parte es órgano de todas las demás), entre ellos mi cuerpo. Ese impulso natural o de configuración, por su constitución dinámica, es para Fichte el elemento mediador entre naturaleza y yoidad, entre el mecanismo natural y la libertad; ese impulso constituirá mi naturaleza y la objetividad del querer, el lado objetivo de la actividad práctica.

§ 9. Yo me encuentro como un todo orgánico tendente a la conservación: ése es mi impulso natural, que determina lo que me apetece o me disgusta. Pero yo no soy sólo naturaleza, sino a la vez conciencia[137]; *el anhelo* es la conciencia que tengo de mi impulso natural, la frontera entre la necesidad y la libertad, pues en cuanto el impulso llega a la conciencia soy yo el que obro satisfaciéndolo o impidiendo su satisfacción. Entonces la fuerza natural se transforma en *mi* fuerza.

Por un acto de libertad, gracias a la ilimitación de la actividad ideal, reflexiono después sobre mi anhelo, le asigno un objeto y lo convierto en *deseo* (facultad de desear inferior, según terminología kantiana). Éste, aunque es libre en cuanto a la forma (en cuanto al hecho de que sucede), tiene sin embargo por objetos sólo los del impulso natural. Entro en relación con ellos mediante mi cuerpo orgánico y articulado, que es el instrumento inmediato de mi libertad. (Además de mi impulso natural, soy mi tendencia a la autonomía, que es la facultad superior de desear. En la relación recíproca de los dos, que es en realidad relación recíproca de un mismo impulso –del Yo o impulso originario– consigo mismo, se situará el impulso moral.)

§ 10. El Yo se encuentra todavía en una *libertad formal* (raíz de toda otra libertad), pues su reflexión es producto enteramente de su espontaneidad, pero su objeto anhelado / deseado no es otro que el del impulso natural, esto es, objetos sensibles (facultad inferior de desear) y no su propia libertad (como en la posterior facultad superior de desear o imperativo categórico). El Yo ve aún su naturaleza como lo substancial y su reflexión como lo accidental, y no es libre todavía para él.

El siguiente paso (sintético) que ha de dar el Yo es el de pensar acerca de su libertad formal, de su primera reflexión, y tomar conciencia de ella en cuanto acción originaria o fuerza nueva capaz de hacer algo distinto de lo requerido por el impulso na-

---

[137] Aquí se pasa de un proceso objetivo a un proceso subjetivo, del Yo real / ideal (objetivo lo llama Fichte) al Yo ideal (subjetivo); comienza un proceso de elevación del Yo a la conciencia plena de sí, y por consiguiente a la constitución de sí mismo como Yo, proceso genético que Fichte denominó en el *Fundamento* «historia pragmática del espíritu humano» (FW I, 222 = GA I/2, 365). En concreto, aquí el Yo pasará de tener conciencia de su impulso natural (el anhelo) a captar su espontaneidad originaria en la conciencia moral. Ambos procesos, el objetivo y el subjetivo, son ascendentes. El objetivo iba desde la materia prima (§ 4) hasta el organismo (§ 8), y desde el impulso autoorganizativo de éste se pasa al sentimiento del anhelo, primera escala de la serie subjetiva. Este esquema, si bien muy modificado y con diversos acentos, es el que se recoge en el *Sistema del idealismo transcendental* de Schelling (1800) y en la posterior *Enciclopedia* de Hegel (1817, 1827, 1830).

tural. Para ello se precisa otro impulso, el impulso puro a hacerse consciente de la libertad, que le permita al Yo la posibilidad de elegir entre ambos impulsos y, por tanto, la de determinarse no por el impulso natural, sino por la misma libertad: ésa es la *libertad material.* Aquí es cuando la causalidad natural pierde su carácter de indefectible y se reduce a mero impulso e incitación a una acción a la que el Yo puede negarse. Entonces el Yo se identifica con su libre reflexión, se convierte en pura actividad no predeterminada, ve al impulso natural como lo secundario y, desde el punto de vista transcendental, como el resultado de la necesaria autolimitación de la autoconciencia y libertad subjetivas.

§ 11. El interés nace del impulso, por su tendencia y esfuerzo hacia la realización. La facultad inferior de desear nace del impulso natural y del sentimiento del anhelo. El *impulso puro* apunta hacia la actividad y libertad absoluta, y surge de la intuición que el Yo tiene de sí. El «Yo actúo» se determina entre estos dos intereses, entre el estímulo natural, cuya realización produce placer, y la exigencia moral, cuya realización ocasiona aprobación y respeto. La capacidad de experimentar estos últimos sentimientos es la *conciencia moral.*

§ 12. El impulso natural me conduce hacia los objetos por amor a la materia y al goce. El impulso puro me dirige hacia la independencia respecto a todo objeto por amor a la libertad misma. Pero, sin objetos, el querer no es real (no hay Yo sin mundo), luego el impulso moral ha de ser la síntesis de ambas exigencias: poner mi libertad como algo objetivo. La materia requerida por la misma (la materia de los deberes morales) ha de ser adecuada entonces a ambos impulsos, al puro y al natural[138], según lo exige el impulso originario, donde ambos están unidos (la unidad en el Yo es lo originario, y los elementos se contraponen para llegar a la conciencia; el impulso moral es entonces la manifestación genuina del impulso originario y se da a conocer en el respeto). La intención se encamina hacia la completa liberación, pero nuestra dependencia de la naturaleza nunca desaparece: sólo podemos acercarnos a ese objetivo en una serie infinita de acciones. *Principio de la ética aplicada:* cumple en cada caso lo adecuado a tu destino o determinación *(Bestimmung),* pues en todos los momentos de aquella serie está determinada la materia de la acción moral, lo que a mí me exige mi impulso puro o imperativo categórico (no hay acción indiferente).

---

[138] «En cada momento hay algo adecuado a nuestro destino moral; eso mismo es exigido a la vez por el impulso natural (con tal de que sea sólo natural y no, por ejemplo, mal trabado por una fantasía corrompida); pero no se sigue en absoluto que *todo* lo que exija este último sea conforme al primero» (F 151, A 142). La naturaleza se aviene, al menos parcialmente, a la autonomía moral; en caso contrario sería imposible la conciencia. «Las leyes de la naturaleza –eso es aceptado necesariamente también aquí– no pueden, por tanto, contradecir los fines de la libertad, sino que han de ser adecuadas a ellos. Ellas, ciertamente, siguen siendo lo que son, pero concuerdan con un orden superior. Según esto obtenemos aquí realmente una teleología, pero no por medio de una consideración de la naturaleza, sino mediante la fe práctica. La verdadera fe es la fe en la posibilidad absoluta de realizar el fin de la razón en el mundo de la libertad y en el mundo sensible» (*Vorlesungen über Platners Aphorismen,* GA II/4, 320-321).

§ 13. Yo debo actuar libremente para llegar a ser libre en la realidad; dos significados de la libertad: como actuar y como estado objetivo alcanzado. Materialmente la acción se encuentra en una serie que llevaría al Yo, en un horizonte infinito, a ser absolutamente independiente (cuando estuviera plenamente dominada toda naturaleza y puesta al servicio de la libertad). La forma de la acción sería la siguiente: cumple en cada caso la acción que te corresponda en esa serie, y hazlo con conciencia de tu absoluta autodeterminación, por el concepto de tu autonomía y no por un impulso ciego ni contra tu convicción: sé libre. Ese concepto es el imperativo categórico.

4.4. El capítulo tercero desciende desde los principios estudiados en los dos capítulos anteriores a terrenos más específicos de la moralidad, hasta llegar a la tabla de los diversos deberes, aunque siempre en el plano general propio de la reflexión filosófica. Consta de tres secciones. En la primera se estudia la reflexión como apertura al ámbito de la moralidad, la convicción moral en cuanto criterio último formal de la moralidad, los diversos estadios de la conciencia moral y las raíces del mal radical. En la segunda se deduce la individualidad como condición material de la moralidad, lo que conlleva un cuerpo, una inteligencia propia y la existencia de otros individuos con los que compartir comunidad, Estado e Iglesia. En la tercera y última sección se establece la división de los deberes y se ofrece un compendio de los mismos; es aquí donde se trasluce con mayor claridad la epocalidad sociológica y cultural de Fichte, y en donde sus contemporáneos más se reconocieron.

A. Sección I: Condiciones formales de la moralidad

§ 14. *Querer* es pasar libremente de la indeterminación a la determinación de manera consciente, es decir, eligiendo: el albedrío. La reflexión deja varias posibilidades de satisfacer el impulso natural (contra el fatalismo); sin ella no se daría la moralidad, y eso es lo que significa aquí condición «formal», donde no se especifica aún qué debe ser hecho en concreto, pues esto último es la materia de la moralidad.

§ 15. Entre las condiciones formales de la moralidad vimos también (§ 13) la de que se ha de actuar según la propia convicción y no por autoridad. ¿Pero no puede estar equivocada nuestra convicción moral? El *criterio de la correcta convicción* se ha de dar, pues es necesario para la causalidad de la ley moral. Éste se muestra *a posteriori*, una vez realizada la acción, y consiste en un sentimiento de armonía entre el Yo originario y el Yo real, pues la conciencia moral es la conciencia inmediata de nuestro deber concreto, y esa inmediatez y determinación, que no procede de nuestro albedrío, configuran un sentimiento. La ley moral se encamina a tratar cada cosa según su fin final para la libertad (éste será el criterio objetivo), para lo cual se requiere también conocimiento. La conciencia moral esclarecida nunca yerra, pues se basa en nuestro único ser verdadero, y es un deber asegurársela.

§ 16. El primer paso en esta historia genética del ser racional empírico hacia esa conciencia moral es conducirse según la máxima de la felicidad, y éste elige lo que le promete mayor placer, pues de lo primero de lo que el hombre es consciente es de su impulso natural. El hombre ahí se queda en una libertad formal.

Si después al hombre se le deja a cargo de sí mismo, se hace consciente de su impulso a la autonomía. En este segundo estadio llega a ser consciente de él, pero sólo como impulso ciego, y hace el bien sin ley ni obligación, como una naturaleza buena que va más allá de lo exigido por nuestra naturaleza / felicidad. El último y tercer paso es tomar conciencia clara de esa autonomía, y actuar por ella siempre, como una ley.

El *mal radical* es, primero, la inercia: permanecer en el mero impulso natural; el hombre es perezoso por naturaleza. La cobardía es el segundo vicio que explica la esclavitud. El tercero es la falsedad, la mentira y el engaño propio de los cobardes. Ése es el retrato del hombre natural común; ningún ser finito es santo. Sólo la propia libertad puede alzarnos a la moralidad, pero la plena conciencia de ella y el estímulo han de venirnos desde fuera mediante modelos.

B. Sección II: Sobre lo material de la ley moral

§ 17. Son posibles muy diversas acciones por libertad. Pero ¿cuál es la acción debida, según su materia, en la serie que conduce hacia la absoluta independencia? El sentimiento moral es la aprobación de la acción una vez realizada (§ 15), de modo que para llegar a constituirlo como criterio filosófico se precisaría una larga experiencia; luego ese sentimiento será suficiente para la vida, pero no para la ciencia, no para la ética. Para ésta contamos con una ley *a priori* de la razón (con la que podemos establecer un sistema de deberes): se debe realizar aquella acción por la cual cada objeto es tratado según su fin final, el de la libertad, y en concreto según el fin exigido por el impulso originario de cada uno captado en su totalidad (esa acción será su deber en cada caso).

Ahora bien, si debo captar la totalidad de mi impulso, es que éste es originariamente limitado, no ya sólo mi causalidad para realizarlo. Aquí no se trata, en consecuencia, de la limitación (ya tratada en los §§ 4-8) del Yo frente a un No-Yo, sino de una limitación originaria procedente de la propia yoidad, que, en virtud de esa nueva limitación, se presenta ahora como *un individuo* entre otros individuos, al que se le asigna una esfera limitada de su libertad y que ha de respetar la esfera de la libertad de los otros. Con ello hemos topado con otra condición material de la yoidad: la limitación individual y la existencia de los otros.

§ 18. Tres son las condiciones de posibilidad de mi yoidad individual que considera Fichte, siguiendo las categorías de relación (causalidad, substancia y relación recíproca). En primer lugar *el cuerpo,* el impulso natural que se hace mío y es sentido por mi libertad, gracias al concepto (el *Yo objetivo*). Él es el instrumento necesario de todas nuestras percepciones, base del conocimiento, y de toda nuestra causalidad, luego también de la moralidad. Ése es su fin final y así hay que tratarle, cuidarle y perfeccionarle, como mero instrumento, al igual que todo el mundo sensible.

La segunda condición de mi yoidad es ser *inteligencia,* capacidad de reflexión (el *Yo subjetivo*). Sólo para una inteligencia puede haber ley moral. Con ello tenemos un nuevo mandamiento: cuida la libertad de tu razón teórica, pero ten a tu deber como punto último de mira. (El primado de la razón práctica no anula la autonomía de la actividad teórica o pensante, y además necesita de esta actividad ideal o inteligencia para ser ella misma práctica.)

Tercera condición de la yoidad: la *individualidad* en relación recíproca con los otros individuos. Todo objeto de reflexión es limitado, el Yo ha de hacerse objeto de su propia reflexión, luego ha de ser limitado, es decir, un *quantum* de actividad libre, y eso sólo lo puede lograr si se opone a otros *quanta* de actividad libre, o sea, a otros seres libres o individuos (la intersubjetividad). En efecto, si soy *limitado* en cuanto libre, he de *encontrarme* libre y en algún respecto me tengo que venir *dado.* Pero ese ser-libre dado no puede proceder de mi autodeterminación (no se me daría, sino que yo lo produciría), sólo de la autodeterminación de otro ser racional me puede venir dado, y en concreto como un ser-libre o autodeterminación que yo haya de reproducir en virtud de su requerimiento, es decir, porque el otro me exija ser libre en una esfera determinada; eso es la educación, necesaria para que un individuo devenga libre y racional. Conclusión moral: si la libertad del otro y su interacción conmigo son condiciones de mi yoidad, de mi individualidad, no me es lícito atentar contra esa libertad suya (usarla como puro medio, según se expresaba Kant). El primer momento de mi individualidad depende de la influencia racional de otro, pero a partir de ese momento soy aquel en el que yo me convierto libremente. La existencia de los otros seres racionales también puedo comprobarla indirectamente por los artefactos que ellos producen.

Los individuos no se estorban moralmente entre sí, pues todos ellos tienen el mismo fin racional: la autonomía de la razón pura, es decir, la moralidad de todos; para el Yo puro, la liberación de uno es la de todos los demás, y a la inversa. Pero la individualidad empírica es un momento necesario de la yoidad y, por tanto, también de la moralidad; de ese modo separamos el yo empírico del puro. También es necesaria por ello mismo *la comunidad,* incluso para la objetividad de mi percepción y para la certeza de la corrección de mi razonamiento. Luego es necesaria asimismo una concordancia libre de convicciones de todos en abierto diálogo, aunque una total libertad de ideas sólo es oportuna entre un público de estudiosos, que ha de ser, por tanto, establecido y promovido. Por ello se ha de dar también un Estado racional y libre, y una iglesia con un símbolo (de fe) común (aunque su literalidad o envoltura vaya cambiando, dice Fichte en contra de la Iglesia católica), desde el que sea posible el acuerdo moral. La moral fichteana, que parecía anclarse en la convicción moral del individuo, encuentra en la comunidad, en «el reino de fines» kantiano o en la síntesis del mundo de los espíritus, como se dirá después en el Tercer libro de *El destino del hombre*[139], el ámbito propio de la realización de la razón o Yo puro. El mismo individuo se convierte (tal vez incluso de manera excesivamente unilateral) en instrumento para la construcción y progreso de ese ámbito, donde únicamente la misma convicción mo-

[139] Véase también la carta de Fichte a Schelling del 31 de mayo de 1801 (GA III/5, 48-49).

ral puede llegar a ser racional. «Nuestra ética es, por tanto, sumamente importante para todo nuestro sistema –dice Fichte al inicio del parágrafo siguiente–, por cuanto que en ella se muestra genéticamente el surgimiento del Yo empírico a partir del puro y finalmente el Yo puro es puesto enteramente fuera de la persona [del individuo]. Desde el punto de vista actual, la mostración del Yo puro es la totalidad de los seres racionales, la comunidad de los santos»[140].

C. Sección III: La ética en sentido propio. La doctrina de los deberes propiamente dicha

§ 19. En este parágrafo se expone la división de los deberes en general. La ley moral tiene como instrumento al individuo y como objeto la razón pura en general, la comunidad; por tanto, cada uno ha de olvidarse de sí y tener como fines a los otros. *Si* ofrezco resistencia a la ley moral, entonces tengo el deber indirecto (mediado) o *condicionado,* el único que existe, de llegar a ser un buen medio, pues somos el único medio para la realización del deber. Los deberes directos (inmediatos) o *incondicionados* son los que yo tengo respecto a los otros, o, mejor dicho, hacia la totalidad de los seres racionales. Por otra parte, los deberes que no pueden ser transferidos a otros son *universales,* y los que pueden serlo, son deberes *particulares* de los estamentos u oficios. Uniendo y combinando estos dos criterios: condicionados / incondicionados, universales / particulares, tenemos cuatro clases de deberes.

Según esto, al igual que los deberes universales se dividen en condicionados (hacerse uno mismo un medio apto de la ley moral) e incondicionados (respetar la libertad formal y la propiedad de los otros, y promover entre ellos la moralidad), los deberes particulares (de los estamentos o profesiones) deberían dividirse en condicionados, si se dirigen a mí, e incondicionados, si se refieren a la totalidad de los seres racionales. Pero desde el § 26 en adelante Fichte divide los deberes particulares en relaciones naturales, las que se dan entre los cónyuges y entre padres e hijos, y relaciones artificiales, las de los estamentos y profesiones. Podríamos entonces interpretar que todos estos están pensados como deberes particulares que son a la vez incondicionados, pues se dirigen, desde su parcela particular, a la totalidad y a la promoción general de los fines de la razón, mientras que los reseñados en el § 21 son deberes particulares condicionados, pues me instan a mí a decidirme por un estamento o profesión concreta y formarme para él.

§ 20. *Deberes condicionados* (para consigo mismo) y *universales*. La *autoconservación* del yo empírico se deducía en el derecho como condición del goce de un objeto, y, en la moral, para ser instrumento (condición indispensable) de la ley moral. Por tanto, está prohibido poner en peligro la vida, si así no lo exige el deber; el suicidio es coraje ante el impulso natural, pero cobardía frente al deber moral. Se ha de cuidar el cuerpo, así como el patrimonio, y más aún el espíritu, con una educación completa y mediante los placeres estéticos.

---

[140] F 255, A 229-230. «[...] no somos nosotros mismos nuestro fin último, sino que todos lo son» (F 253, A 227).

§ 21. Los *deberes condicionados y particulares* son los deberes de los estamentos, oficios o *profesiones*. Allí donde hay diversidad de profesiones es un deber de cada individuo elegir una, y, donde no la hay, es un deber crear esa diversidad, pues ella contribuye al mayor desarrollo y realización del fin de la razón. La elección de la profesión debe hacerla el individuo considerando dónde puede servir mejor a los fines de la razón. Todos los hombres deberían educarse de igual modo hasta que puedan elegir con madurez la profesión que les convenga. (Eso es un ideal, pero una ética presenta siempre el ideal, según el cual deberían regirse las circunstancias.) En el enjuiciamiento moral todos los oficios tienen el mismo valor. En la elección del oficio, el individuo tiene la iniciativa, tiene el derecho de ofrecerse, y la sociedad de rechazarle. Es un deber formar el espíritu y el cuerpo según el oficio elegido. Asimismo es un error pensar que todos han de ser doctos e intelectuales, pero sí han de ser morales (lo que significa un cultivo mayor de la voluntad que del entendimiento). Sobre los diversos estamentos o profesiones Fichte volverá en los últimos parágrafos, del 28 al 33.

§ 22. En los §§ 22-25 se ofrece un compendio de los *deberes incondicionados y universales*. El fin último es que toda fuerza física se subordine a la razón, y eso sólo puede suceder a través de la libertad de los seres racionales. En consecuencia, se ha de respetar la libertad formal de todos, resolver los conflictos entre sus libertades formales, y promover la difusión de la moralidad, esto es, del ánimo conforme al deber (más allá de la mera legalidad).

§ 23. *Deberes respecto a la libertad formal de los otros*

La inviolabilidad del cuerpo del otro: hay que dejarlo que sea instrumento de su libertad. No matar nunca (es inmoral considerar a alguien incorregible), aunque sí se puede matar en defensa propia, y el Estado puede hacer lo mismo con el criminal si es preciso para mantener la seguridad.

Positivamente, se ha de cuidar del cuerpo del otro como del propio; cuidar del otro como de sí es la idea regulativa de todos los deberes positivos frente a los otros, y cumplirlo es la prueba infalible de que nos cuidamos a nosotros mismos con ánimo moral. Se ha de socorrer al otro incluso poniendo en peligro mi propia vida.

Respetar y promover el influjo libre del otro sobre el mundo sensible por medio de un conocimiento correcto del mundo. Por tanto, no mentir o engañar, sino actuar con sinceridad y veracidad: la mentira nunca es necesaria, antes hay que recriminar al otro, resistir o morir. Positivamente, se ha de sacar al otro del error que tenga consecuencias prácticas (los doctos son los que se dedican al saber que aún se considera teórico).

Deber y derecho a la *propiedad* como instrumento necesario para la libertad, pues ésta inicia su acción desde lo poseído. Pero, a fin de que yo esté seguro de que al utilizar los objetos no estorbo la libertad de otro, la propiedad de cada uno ha de ser reconocida por todos en la forma de un Estado. Por consiguiente, es un deber establecer el derecho de propiedad. Está prohibido dañar la propiedad del otro (en caso contrario será necesario repararlo) o hacer uso de medios nocivos para fines positivos (moral jesuítica). El Estado ha de asegurar a todos una propiedad: allí donde alguien no tenga propiedad, no hay propiedad legítima, pues quien no tiene ninguna no ha podido re-

conocer la de los otros y no ha renunciado a la propiedad de ellos. Hasta que eso no suceda, es un deber la beneficencia (no la limosna). Se ha de defender la propiedad propia y la ajena (servicialidad), y aumentar su utilidad. El mundo sensible ha de ser puesto bajo el dominio de la razón, luego todos los objetos del mundo han de ser propiedad de alguien.

§ 24. Los *deberes en caso de conflicto entre libertades.* Todos deben ser libres y fomentar la coexistencia. En caso de conflicto ha de resolverlo el Estado.

Si hay conflicto entre la conservación de mi vida y la de otros, el derecho dice que ahí él desaparece, y la moral, dado que todos somos igualmente medios, se calla: no debo hacer nada, la Providencia decidirá. Si otros están en peligro, debo salvar primero a los míos, los que están a mi cargo particular, pues un deber particular tiene preferencia sobre el universal. Frente a un agresor debo persuadirlo o neutralizarlo agrediéndole lo imprescindible.

Si lo que está en peligro es la propiedad, debo primero salvar la mía, y después ayudar si es necesario. Si el peligro se presenta en la mía, no debo poner en peligro la del otro. La vida está por encima de cualquier propiedad, pues ella es la condición de la propiedad y no a la inversa. Si la violación de la propiedad puede ser resuelta por el Estado, hay que dejar que suceda y recurrir después. Procurar razonar con el agresor antes de demandarle, tratarle como una persona, eso es el amor al enemigo: la inclinación como tal no es algo moral, sino natural; el hombre moral no tiene ningún enemigo personal y no busca impedir ninguna otra cosa que el mal.

En cuanto al honor, hemos de opinar que todos actúan moralmente (máxima moral) hasta que la realidad no demuestre lo contrario; no podemos ser indiferentes ante los rumores negativos, y, si alguien perjudica nuestro honor, hemos de defendernos.

§ 25. *Deber de difundir y promover la moralidad,* de tratar y considerar a los otros como seres morales, y trabajar para que así sea. No se puede hacer a los hombres morales mediante la violencia o la coerción, mediante premios ni castigos, pues entonces su fin último no sería el deber. Tampoco lo conseguiremos por medio de una convicción teórica, pues es un problema de afecto del corazón, de voluntad. La promoción de la moralidad ha de partir de algo inextirpable en la naturaleza humana: el afecto del respeto. Hay que desarrollar en el hombre su impulso a respetarse a sí mismo, mostrarle que tiene un principio bueno, que es mejor de lo que cree. Hay acciones desinteresadas, en contra de lo que piensa Helvetius. Es en el actuar donde se descubre verdaderamente el interior del hombre. Hay que desarrollar el afecto del respeto mediante el buen ejemplo, con la publicidad de las máximas y las acciones, de manera franca y sin hipocresía. Fichte retrata al hombre moral.

§ 26. Los *deberes particulares* son tales en la medida en que se relacionan con el fin universal de promover la razón. Se ha de cumplir con ellos por deber. Se dividen en relaciones naturales y artificiales.

§ 27. Sólo hay dos *relaciones naturales* o estamentos naturales particulares: la de los cónyuges entre sí, y la que se da entre padres e hijos.

Las relaciones entre los *cónyuges* se fundan en la organización natural para la propagación de la especie, un impulso natural dado a la libertad, que por tanto sólo es lícito para dicha propagación. El hombre es ahí activo, la mujer, pasiva, pero en su pasividad guarda su carácter racional al entregarse enteramente por amor y sólo en el matrimonio; el amor es la más originaria unión de naturaleza y razón. A la entrega de la mujer, el hombre ha de responder con ternura, generosidad y amor. El matrimonio propicia los sentimientos más nobles, la amistad sólo es posible en el matrimonio. Por lo que esté en nuestras manos, no se debe permanecer soltero, un ser humano incompleto.

Sólo entre la *madre* y el *hijo* hay un vínculo natural consciente, que en el ámbito de la libertad aparecerá como compasión y piedad. La relación del *padre* con el hijo es mediatizada por su amor a la madre. Han de vivir juntos para la conservación y la educación. Con vistas a eso los padres han de limitar razonablemente la libertad de los hijos, y en este punto ellos son los únicos jueces. El niño debe obedecer por su fe en la sabiduría y bondad de sus padres (la obediencia es la raíz de toda moralidad), debe obedecer siempre y en todo lo que le manden, a no ser que sea evidentísima la inmoralidad de los padres. Los hijos se emancipan cuando los padres decidan, cuando el Estado les dé un puesto, o cuando se casen. Incluso después de la emancipación, los padres deben aconsejarlos, los hijos les han de venerar, y todos ellos se han de ayudar entre sí.

§ 28. Se ofrece una *división de las profesiones humanas,* a fin de ir analizando en los parágrafos siguientes sus diferentes deberes. Cada una de ellas ha de cuidar de una parte del fin último, que es el de promover la razón en su totalidad en la comunidad de los seres racionales. Las profesiones más elevadas son las que actúan sobre dicha comunidad, y, así, el docto promueve el entendimiento; el eclesiástico ha de ser el educador moral del pueblo, de su voluntad; mientras que el funcionario cuida las relaciones jurídicas. Después están las profesiones inferiores, las que operan sobre la naturaleza con vistas a la comunidad de los seres racionales, en donde se encuentran los productores, tanto aquellos que recolectan el producto (mineros, pescadores, cazadores, etc.), como los que trabajan la tierra (labradores), los artesanos (obreros, artesanos, fabricantes) y los comerciantes.

§ 29. Los *deberes del docto o sabio.* (Se ha de considerar a todos los hombres de la tierra como una única familia, y eso es lo que deben llegar a ser poco a poco.) Los doctos han de ser el archivo cultural de la época, deben deducir los resultados desde los principios y desde el curso histórico del saber, hacer progresar el conocimiento de la comunidad, o al menos mantenerlo vivo y servir de eslabón en la cadena de trasmisión, con sinceridad y amor a la verdad, no al servicio de su egoísmo (únicamente lo verdadero y lo bueno permanece en la humanidad). Su círculo inmediato de acción es el público docto, y desde ahí los resultados de sus investigaciones llegan a la comunidad.

§ 30. *El educador moral del pueblo.* El fin último de toda acción recíproca entre los seres morales es producir una unanimidad sobre los asuntos morales, es decir, una iglesia. Todos deben pertenecer a ella. Todos tendrían que formar a todos, pero pueden transferir también esa tarea a los eclesiásticos. Éstos deben partir del símbolo (de

fe), en el que todos concuerdan, y progresar en él de manera que los demás puedan seguirles. Pero los eclesiásticos toman esa fe como un *factum,* no la deducen desde los principios, no la demuestran ni polemizan sobre ella; esa tarea es del docto. Han de eliminar lo que hace vacilar la fe: la duda en el progreso moral, la opinión de que ella sea una ilusión absurda, de que no haya Dios ni inmortalidad. Ellos enseñan cómo aplicar en concreto el deber, su enseñanza es práctica; son consejeros, no legisladores. Han de procurar particularmente transformar a los creyentes en seres morales, sacarles de su autodesprecio y desesperanza, con modestia y respeto, sin imposiciones. Su deber es dar buen ejemplo, pues en su fe reposa en gran parte la fe de la comunidad, y esta fe ha de ser algo obtenido de su experiencia interior (en este terreno todo es resultado de la experiencia).

§ 31. *Deberes del artista.* El arte forma al hombre en unidad, en la unión de sus facultades. Convierte el punto de vista transcendental, para el cual el mundo es configurado por el Yo, en accesible al punto de vista común, que pensaba que el mundo era simplemente dado. Con él captamos la fuerza y la libertad; el arte muestra el contenido vigoroso de la naturaleza, la vida y el esfuerzo ascendente, contempla todo lo libre y vivo. El mundo del artista está en el interior, conduce al hombre a su interior, le hace autónomo. Por eso, si el artista presenta el ideal y no se entrega al corrompido gusto de su época, el arte prepara al hombre para la virtud, y le libera de los lazos de la sensibilidad.

§ 32. *Deberes del funcionario.* La constitución del Estado ha de ser resultado de la voluntad común explícita o tácita, y el funcionario es el administrador de esa voluntad común. Le es lícito servir a la constitución positiva y encaminarla hacia la racional, por tanto ha de conocer esta última (ser docto en esto).

No se gobierna para el bien de los gobernados, sino que el derecho es porque debe ser, es absoluto. Si los estamentos desfavorecidos no protestan contra los privilegios de la nobleza, que todo quede así, pero, si protestan, se ha de ir hacia la igualdad de nacimiento. Esos privilegios perduran por la ignorancia y la torpeza de los desfavorecidos, y el fin racional y el progreso de la cultura llevarán hacia la igualdad.

El gobernante ha de responder ante el pueblo, y donde no exista esa responsabilidad gobernará como si la tuviera. Por lo que se refiere al funcionario subalterno, debe sin más obedecer la letra de la ley y ésta no debe ser indeterminada. Sólo es lícita una constitución que permita el progreso hacia lo mejor, y, como la cultura es el fundamento de toda mejora, es deber del gobernante fomentar la ilustración.

§ 33. *Deberes de las clases inferiores,* destinadas a trabajar directamente sobre la naturaleza irracional. Deben relacionar su oficio con el fin de la razón, con el sustento y progreso de la humanidad hacia lo mejor; ellas hacen que la naturaleza sea dúctil a los fines de la libertad. Por tanto, deben perfeccionar su industria con la ayuda de las clases superiores, a las que deben honrar, pues éstas representan el espíritu y aquéllas los miembros de la sociedad. Todos los estamentos y oficios deben trabajar en armonía y colaboración.

5. El apéndice sobre la ascética

5.1. El hijo de Fichte publicó póstumamente una *Ascética como apéndice a la moral (Ascetik als Anhang zur Moral)*[141], según un manuscrito de su padre que ya se ha perdido y que claramente corresponde a la redacción de unas lecciones, a las que se hace expresa referencia. También se presuponen ahí ya dadas las lecciones sobre ética y publicado el libro, y se procede a una reflexión sobre su puesta en práctica. Y como Fichte impartió lecciones sobre ética en los semestres de invierno de 1797-1798 y de 1798-1799, podemos situar la redacción de este manuscrito o al final del primero o del segundo.

También Kant había tratado este tema al final de sus trabajos sobre ética, y en concreto en la parte dedicada a su Doctrina del método, tanto la de la *Crítica de la razón práctica* como la de la *Metafísica de las costumbres*. La Doctrina del método en el ámbito moral tiene para Kant precisamente la función de investigar «cómo se puede procurar a las leyes de la razón pura práctica una entrada en el ánimo humano, un influjo sobre sus máximas, es decir, cómo la razón objetivamente práctica puede hacerse también subjetivamente práctica»[142], que es justamente el tema de la ascética en Fichte. Esta educación moral, piensa Kant, no ha de quedarse en la mera legalidad de la acción, sino basarse en juicios estrictamente morales y en ejemplos de acciones dirigidas sólo por el puro deber. Únicamente esa influencia es moral, y posee además la fuerza más decisiva e impregnante, pues nos eleva a la conciencia de nuestra libertad frente a las inclinaciones naturales, nos infunde el respeto a su dignidad superior y el temor a encontrarse despreciable en caso contrario. Pero es en la *Metafísica de las costumbres,* y en concreto en su segunda parte, dedicada a la ética o «Doctrina de la virtud» (publicada en agosto de 1797, y por tanto anterior al escrito de Fichte), dentro de la Doctrina ética del método, donde Kant aborda expresamente la «ascética», llamándola así, un término que él toma de los estoicos y lo contrapone al de «didáctica»[143]. Esta didáctica moral se ocupa de ejercitar el juicio moral, ya sea de forma catequética, dialógica o magistral. Pero junto a ese ejercicio teórico se requiere también el práctico, que se interesa por cultivar la voluntad moral y la capacidad de virtud frente a las tendencias naturales, y ése es el cometido de la ascética moral. Ella «es una especie de dietética para los hombres, a fin de mantenerse moralmente sano», una «gimnasia ética» que, lejos de la triste y supersticiosa ascética monacal, que hace odiosa la virtud, se procura un «corazón siempre alegre según la idea del virtuoso Epicuro», «un ánimo valeroso y alegre *(animus strenuus et hilaris)* en el seguimiento del deber», valeroso frente a las inclinaciones, y alegre por la conciencia de la propia libertad[144].

---

[141] Véase FW XI, 119-144. Ha sido recogido después en la edición de la Academia (II/5, 59-77).

[142] *Crítica de la razón práctica,* Doctrina del método, *Kants gesammelte Schriften,* Hrsg. von der Preußischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900 ss. [= edición de las obras de Kant a cargo de la Academia alemana, en adelante: Ak.-Ausg.] V, 151.

[143] *Metafísica de las costumbres,* Doctrina de la virtud, Introducción XVII y §§ 49-53 (Ak.-Ausg. VI, 411-412 y 477-485; véase también Ak.-Ausg. XXIII, 398, 400, 412). El término como tal había aparecido ya en 1792, en el artículo sobre el mal radical, que un año después se integró como Primera parte de la *La religión dentro de los límites de la mera razón* (en su Observación general; Ak.-Ausg. VI, 50-51), pero allí no desarrolla el tema.

[144] *Metafísica de las costumbres,* § 53; Ak.-Ausg. VI, 484-485.

En el sistema fichteano, la ascética se coloca en el tercer nivel filosófico. La Doctrina de la Ciencia en general, al igual que ocurría con las Críticas kantianas, se sitúa en el plano transcendental, en los primeros principios y sus más universales determinaciones genéticas. La *Ética* sigue desde ahí deduciendo consecuencias, incluso acerca de la constitución del mundo: cómo ha de ser éste para que sea posible la libertad. Pero, en la tercera sección del tercer capítulo, ella pasa a compendiar los deberes morales propiamente dichos, dependientes en su concreción de las distintas relaciones que el hombre establece con los otros y el mundo, y esa multiplicidad no es aquí deducida *a priori;* en consecuencia, nos introducimos en el plano de lo empírico, si bien llevados de la mano del principio moral *a priori* como guía y norma. Ahora, en la ascética nos ocupamos del carácter empírico del hombre en relación con esa ley moral, de la cuestión sobre cómo puede afianzar en él su presencia, y hemos de echar mano, por decir así, de la psicología: de la memoria, de la capacidad de recordar y de la asociación de ideas.

De ese modo tenemos tres niveles del saber, en los que el propio Fichte coloca su producción filosófica. En primer lugar está la Doctrina de la Ciencia en general, que, en cuanto «philosophia prima»[145], establece los primeros principios metafísicos y deduce de ahí la constitución transcendental de todo nuestro mundo o experiencia y con ello también los principios de los que parten las ciencias (doctrinas o filosofías) particulares. Después aparecen estas ciencias particulares o materiales, desarrollando más la Doctrina de la Ciencia en campos específicos, y que son, como hemos visto en el punto 3 de esta Presentación, las filosofías o doctrinas de la naturaleza, del derecho, de la moral y de la religión. En el tercer nivel nos encontramos con la necesidad de aplicar esas ciencias a la vida en contextos determinados mediante un saber que se halla a medio camino entre la ciencia pura y la mera experiencia empírica e histórica, y que ha de cubrir el camino que va de la teoría a la praxis: son las ciencias mediadoras y aplicadas, lo cual quiere decir que realizan la mediación y posibilitan la aplicación del saber a *priori* a los contextos empíricos e históricos[146]. De ese modo se quiere hacer posible la orientación racional de la acción concreta, una renovación de la vida cultural hacia una verdadera «cultura de la razón»[147].

Fichte no estableció un cuadro sistemático de estas ciencias aplicadas. La Doctrina del derecho, se nos dice aquí en el § 1 de la Ascética, encuentra su aplicación por medio de la política, por ejemplo, en los *Discursos a la nación alemana* de 1808, pero también hay que pensar en la economía política, en el libro de Fichte *El Estado comercial cerrado,* de 1800, que se presenta como apéndice del *Fundamento del Derecho natural* y esboza un modelo de una economía socialista planificada; las lecciones sobre la *Doctrina del Estado* de 1813 las anunció Fichte como «conferencias de contenido di-

[145] WL04²; FW X, 307 = GA II/8, 406 y 407.

[146] Una aplicación de segundo grado, si queremos entender ya las ciencias particulares como una aplicación de la Doctrina de la Ciencia, del saber a conceptos o materias que nos son primeramente conocidos de manera histórica, «pero que *en* la investigación no quedan así, sino que vuelven a surgir ellos mismos del saber» (Fichte, *Die Principien der Gottes-, Sitten- u. Rechtslehre,* GA II/7, 380).

[147] Kant, *Crítica de la razón pura,* B XXX.

verso de la filosofía aplicada»[148]. La ascética se presenta a sí misma como la aplicación de la ética. Lauth añade a ellas la técnica, junto con la eugénica y la medicina, como aplicación de la Doctrina de la naturaleza, y la *Exhortación a la vida bienaventurada* como pastoral o aplicación de la Doctrina de la religión[149]. Esta última publicación cumpliría el doble papel de ser Doctrina de la religión y el de ser una exhortación o aplicación de la misma en cuanto escrito popular, que quiere llegar al corazón humano y convencerlo[150]. Tendríamos entonces que los escritos populares de Fichte, al tender un puente entre la Doctrina de la Ciencia en su versión escolar y la comprensión propia del hombre común, al no tener como objetivo los fundamentos últimos del saber, sino los intereses vitales del hombre, se situarían también en este tercer nivel, el de la filosofía aplicada, en el que se halla la Ascética. Y esto enlazaría a su vez con la distinción kantiana entre los dos conceptos de filosofía: el escolar, que sólo se preocupa de la unidad lógica y sistemática del saber, y el corriente en el mundo, que se dirige, como ideal, hacia el modo filosófico de vivir, hacia los intereses de los hombres en el mundo en cuanto seres racionales[151]. El docto tiene que hacer justamente esa labor, no sólo la de encarnar en su vida activamente el ideal filosófico-moral de una vida racional[152], sino también la de extenderla y promoverla entre todos los hombres de manera oral y por escrito[153].

En este mismo lugar intermedio que ocupa la *Exhortación* podemos colocar la historia y la pedagogía en relación con la parte práctica, tanto por lo que se refiere a la comunidad como al individuo. Ambas posibilitan la aplicación a las situaciones humanas concretas de las exigencias racionales. A la historia dedicó Fichte sus *Caracteres fundamentales de la época contemporánea* (1804/1805), y los *Discursos a la nación alemana* (1808) se presentan como su continuación[154]. La historia no fue un tema que interesara al Fichte de Jena, pues en ella sólo veía lo meramente empírico; pero la ela-

---

[148] FW IV, XXV.

[149] R. LAUTH, «J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie», *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963-1964), pp. 253-285, el pasaje se encuentra en la p. 280. Véase también su introducción en J. G. FICHTE, *Doctrina de la Ciencia 1811,* ed. R. Lauth y A. Ciria, Madrid, Akal, 1999, pp. 11-12, 42-44.

[150] «Estas lecciones [*Exhortación a la vida bienaventurada*], y las aparecidas bajo el título *Caracteres fundamentales de la época contemporánea* [...], más aquellas *Sobre la esencia del docto* [...], constituyen un bloque de doctrina popular, cuya cima y punto de luz más claro lo forman las presentes» (Fichte, *Exhortación a la vida bienaventurada*, Prólogo, FW V, 399 = GA I/9, 47). «La Doctrina de la religión de Fichte lleva por título *Exhortación a la vida bienaventurada*. En cuanto exhortación no es una *Doctrina*, sino que pertenece al canon de las "ciencias mediadoras", que indican las reglas para tender un puente entre teoría y praxis. La *Exhortación* cumple [...] por tanto una doble función. En cuanto Doctrina de la religión es una *disciplina material* del conocimiento filosófico. En cuanto *Exhortación* hace referencia a determinados presupuestos empíricos, y ofrece aquí las reglas según las cuales "pueden ser realizadas las exigencias de la razón" (FW XI, 122 = GA II/5, 60)» (H. TRAUB, *J. G. Fichtes Populärphilosophie*, Stuttgart, Frommann, 1992, p. 173). Esto último básicamente en las lecciones 6.ª y 11.ª. Véase también P. Lothar OESTERREICH, «Allgemeine Einleitung: die Angewandte Philosophie Fichtes», en J. G. Fichte, *Schriften zur angewandten Philosophie*, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 1997, pp. 859-929.

[151] *Crítica de la razón pura*, A 838-840, B 866-868.

[152] Fichte, *La Doctrina del Estado* de 1813; FW IV, 388-389, en donde se nos dice: «*Aplicación* de la filosofía es una *vida moral*» (389).

[153] Fichte, *Sobre la esencia del docto*, FW VI, 352 = GA I/8, 64. *La Doctrina del Estado* de 1813; FW IV, 389-390.

[154] FW VII, 259.

boración de la quintuplicidad del periodo sintético[155] le permitió a Fichte aplicarla a la historia y ver en ella también cinco etapas en su desarrollo, y no sólo las tres que atraviesa la conciencia de la libertad en el § 16 de nuestra *Ética*. Sobre la pedagogía como tal Fichte no publicó ningún libro aparte, pero en mayor o menor medida la preocupación pedagógica se encuentra presente en casi toda su obra. Podríamos situar en esa esfera varios pasajes que aparecen en esta *Ética* sobre el docto, el educador del pueblo o el artista (§§ 29-31), otros muchos de las tres series de lecciones sobre el destino del docto, de los escritos políticos[156] (como por ejemplo los *Discursos a la nación alemana)* que abogaban por una nueva educación racional como único medio de salvación, de sus discursos y escritos sobre la universidad, más algunas reflexiones sobre la educación en la órbita del pedagogo suizo Pestalozzi[157].

Por último, más allá del tercer nivel cubierto por las ciencias aplicadas, se halla la descripción de lo empírico e histórico mismo, la consideración de lo accidental, que no puede ser cubierto por ninguna ciencia. «Luego sigue quedando para el enjuiciamiento del hombre práctico –escribe Fichte en su *Ascética*– un extenso campo; la ciencia mediadora sólo le dirige y le ofrece un puente entre dos mundos diversos [el a *priori* y el empírico]. Pero, dado que sigue habiendo un hueco, él mismo ha de ayudarse con un sano enjuiciamiento, y cultivarlo adecuadamente es un asunto de la ciencia teórica y de la mediadora»[158]. Ése sería el cuarto y último nivel, meramente empírico, al que ni la filosofía ni la ciencia alcanzan.

5.2. Aunque la *Ascética* es mucho más asequible que la *Ética,* no estará de más ofrecer aquí también una Guía de lectura:

§ 1. Los dos primeros parágrafos los dedica Fichte a determinar cuál es el objeto o tarea de la ascética. En el § 1 esto lo lleva a cabo en comparación con la política: así como

---

[155] Ya en la *Doctrina de la ciencia nova methodo* aparece esa idea de manera expresa: «Una síntesis completa tiene cinco miembros» (Meiner, 219 = GA IV/3, 502; véase también p. 500); «un periodo sintético [...] ha de tener siempre una quintuplicidad» (GA IV/2, 190). En las posteriores Doctrinas de la Ciencia la articulación quíntuple de la síntesis toma carta de naturaleza en todos los ámbitos (véase el punto 3.3. de esta Presentación).

[156] Por ejemplo, en la *Doctrina del Estado* de 1813 leemos: «La *situación legal* debe llegar a ser sin más la situación *de todos;* pero no todos están capacitados para ella, luego es una primera exigencia la formación de todos para este fin, la *educación,* una clarificada, a la que se le ha indicado un determinado objetivo. (No se piense que la educación del ciudadano sea unilateral: todo se encuentra ahí, con tal de que se piense correctamente la ciudadanía [...])» (FW IV, 396). O en la *Ética* de 1812 se habla de la pedagogía como aplicación de la moralidad en la labor de educar al género humano (GA II/13, 337, y FW XI, 41-42).

[157] En una carta que escribió Fichte a su mujer el 3 de junio de 1807 le dice: «Ahora estudio el sistema educativo de este hombre [de Pestalozzi], y encuentro en él el verdadero remedio para la humanidad enferma, así como el único medio para hacerla apta a la comprensión de la Doctrina de la Ciencia» (GA III/6, 121). Véanse sus reflexiones de 1807 *Bei Lektüre von Pestalozzis Buch «Wie Gertrud ihre Kinder lehrt»*, (GA II/10, 425-457), y el «Zweites Gespräch» del *Der Patriotismus, und sein Gegenteil* (GA II/9, 419-445, sobre todo las pp. 436-445). Consúltese asimismo el plan que Fichte esbozó en 1804 para la educación de su hijo: *Aphorismen über Erziehung* (GA II/7, 7-22). «Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser hombres, de otra manera no llegarían a serlo» (*Fundamento del Derecho natural,* FW III, 39 = GA I/3, 347). Véanse las notas «la» y «md».

[158] *Ascética,* F 122-123, A 60.

ésta es la aplicación práctica de la Doctrina del derecho, eso mismo es la ascética respecto de la moral. Pero mientras la política puede servirse de medios de coacción (para llevar a los hombres al Estado racional), y admitir un progreso, en el ámbito de la moral sólo nos las habemos con la libertad en cuanto tal y no acepta coerción (para conducir al hombre a la disposición de ánimo moral), ni un más o menos, sino un todo o nada. Sólo la propia libertad puede conducir al hombre a la disposición de ánimo moral, ninguna ciencia ni ninguna técnica pueden hacerlo. Únicamente podemos dar indicaciones a los otros (pero la difusión de la moralidad fue estudiada ya en el § 25 de la *Ética*), y nosotros mismos, una vez alcanzado ese ánimo moral, podemos recurrir a medios psicológicos para que no se nos olvide actuar según la ley moral. Esto último es la tarea de la ascética de Fichte.

§ 2. Se trata de recordar el deber a la hora de actuar, y para ello se ha de recurrir a reforzar la memoria mediante la asociación de ideas y un reiterado autoexamen. Esto se ha de hacer sobre todo en las acciones en las que uno, por experiencia, encuentra que olvida más frecuentemente su deber, y para esas ocasiones ha de encontrar máximas adecuadas. La ascética no desciende a esos casos individuales, sino que expone los peligros más generales y las razones más frecuentes por las que olvidamos el deber; y aun en esto Fichte se quiere limitar a los que atañen a las gentes cultas.

§ 3. Hay que unir, del modo más fuerte posible, toda conciencia de acción con la conciencia del deber. Cualquier pasión o mala costumbre comienza con un momento, justo antes de entregarse a ella, en el que siempre es posible intervenir con libertad, pues la naturaleza no tiene en el hombre causalidad necesaria, sino que únicamente engendra en él una tendencia. Presuponiendo la buena voluntad (la ascética sólo es posible bajo ese presupuesto), la regla fundamental es la de no abandonarse en ese momento. Para concretarla en medidas personales se precisa un examen diario de las propias pasiones y de lo que las desata, así como del cumplimiento de esas medidas personales, y mantener vivo el sentimiento de respeto: es despreciable toda pérdida de libertad, que es lo que causan las pasiones.

§ 4. El estado de ánimo meramente especulativo, que se da sólo en los hombres cultivados, es el que toma la contemplación del juego interno de su espíritu por último fin, ya sea por amor al saber o por amor al arte, y carece de interés por sus implicaciones prácticas para la vida y el hombre, las cuales, sin embargo, deben constituir el horizonte último de toda actividad racional. Este tipo de hombres tiene que comprender lo deformado de su orientación y cobrar interés por la vida activa, ya sea tomando parte en ella, o bien trabajando lo especulativo y lo artístico de modo práctico, esto es, poniendo la moralidad y el ennoblecimiento como la última finalidad de su acción.

6. La presente traducción

La traducción se ha realizado siguiendo dos ediciones. Una es la llevada a cabo por el hijo de Fichte, en el tomo IV (véase la Bibliografía). La paginación ha sido consig-

nada en el texto entre corchetes precedida de la letra F. La segunda edición es la realizada por la Academia de las Ciencias de Baviera bajo la dirección del Prof. Reinhard Lauth, en su tomo 5 de la serie I. El número de sus páginas queda recogido entre corchetes con la letra A. Dado que la distribución de las palabras es muchas veces distinta en alemán y en español, la división no puede ser exacta, pero tiende a guardar el equilibrio.

He consultado también la traducción francesa de Paul Naulin: *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science,* París, PUF, 1986, y la traducción italiana, más cuidada, de Carla de Pascale: *Il sistema di etica secondo i principi della Dottrina della scienza,* Roma-Bari, Editori Laterza, 1994. Traducir es interpretar, y siempre ayuda comparar cómo se ha percibido el texto desde otras lenguas más cercanas. Pero no siempre las soluciones tienen los mismos matices.

Por lo que se refiere a la *Ascética como apéndice a la moral,* he utilizado de nuevo las dos ediciones alemanas, a saber, el tomo XI de la del hijo de Fichte y el II/5 de la Academia. La paginación de ambas van señaladas asimismo entre corchetes. No me ha sido posible consultar otra traducción en este caso, pues muy probablemente ésta sea la primera.

Esta versión que aquí se ofrece es tan literal como ha sido posible, con el fin de que se pueda apreciar incluso el estilo de Fichte, en la medida en que lo permite la distinta estructura del español. Eso no quita, sino que impone, el que giros idiomáticos no sean a veces vertidos palabra por palabra, sino mediante otro giro idiomático español equivalente. Entre corchetes va lo que a veces he añadido para que, conservando la textualidad, lo dicho sea más legible en nuestro idioma. Si el lector prefiere una lectura más estrictamente textual no tiene sino que prescindir de ellos.

Hay dos tipos de notas. Unas, indicadas con números, explicitan la materialidad del texto cuando ello resulta relevante o no he encontrado otra manera de salvar su dificultad. Otras, señaladas con letras minúsculas, intentan ilustrar y comentar el contenido del mismo, o bien ayudar a la comprensión de algún pasaje que pueda ofrecer cierta dificultad.

Agradezco al Prof. Félix Duque las sugerencias textuales y los esfuerzos realizados para que esta edición de la *Ética* de Fichte vea la luz. También a Óscar Cubo por su atenta comparación de la traducción con el original y su ayuda en los índices (fundamentalmente cogidos de la edición de la Academia), a Julio Asensio por la revisión literaria del texto, al Dr. Hartmut Traub a causa de sus precisas indicaciones sobre la Filosofía aplicada en Fichte, y a mis estudiantes de tercer curso de Filosofía y de doctorado, con los que he compartido la elaboración de este texto. Este trabajo se había puesto en marcha hace años para corresponder a una «Ayuda a la creación literaria» que tuvo a bien otorgarme el Ministerio de Educación y Cultura, mientras que un año sabático concedido por la UNED me ha permitido darle los últimos retoques.

7. Bibliografía

7.1. Obras de Fichte

7.1.1. Originales

Fichtes Werke, Berlín, Walter de Gruyter, 1971, 11 vols. (reimpresión de la edición realizada por su hijo Immanuel Hermann Fichte). Será citado con la abreviatura «FW», y dentro de la traducción de la *Ética* simplemente con «F».

Briefwechsel, ed. H. Schulz, Leipzig, Haessel, [2]1930; reimpreso: Olms, Hildesheim, 1967, 2 vols.

J. G. Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ed. R. Lauth, H. Jacob y H. Gliwitzky, Stuttgart, Frommann, 1962 ss., edición crítica de *ca.* 30 vols. aún no concluida. Será citado con la abreviatura «GA», y dentro de la traducción de la *Ética* simplemente con «A».

- Reihe I: *Werke*. El último aparecido (1995) es el vol. 9: *Werke 1807-1807.*
- Reihe II: *Nachgelassene Schriften*. El último aparecido (2002) es el vol. 13: *Nachgelassene Schriften 1812.*
- Reihe III: *Briefe*. El último aparecido (1997) es el vol. 6: *Briefwechsel, 1806-1810.*
- Reihe IV: *Kollegnachschriften*. El último aparecido (2004) es el vol. 4: *Kollegnachschriften 1810-1812.*

Wissenschaftslehre, nova methodo (los apuntes de Krause), ed. E. Fuchs, Hamburgo, Meiner, 1994 (2.ª ed.; 1982 la 1.ª ed., editado ya en el tomo IV/3 de la Academia).

Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798), ed. M. Zahn, Hamburgo, Meiner, 1963 (buenas ediciones de otros libros principales de Fichte, por separado, se encuentran también en esta editorial Felix Meiner).

7.1.2. En español

El destino del hombre [1800], *El destino del sabio* [1794] y *Sobre la naturaleza del sabio y sus manifestaciones en la esfera de la libertad* [1805], ed. cast. Ovejero Maury, Madrid, Victoriano Suárez, 1913; reed. en *El destino del hombre,* Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

Los caracteres de la edad contemporánea [1806], ed. cast. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1934 (reed. 1976).

Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia [1797], ed. cast. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1934; reed. en México, UNAM, 1964, y en Madrid, Sarpe, 1984.

Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia (1794, incluyéndose también *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* [1797], «Prefacio anticipado de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia» [1801], «Concepto de la filosofía trascendental» [1804]), ed. cast. B. Navarro, México, UNAM, 1963.

«Exposición clara como el sol dirigida al gran público sobre el carácter propio de la nueva filosofía», en *Los filósofos modernos,* selección de textos por C. Fernández, tomo II: *Fichte-Ayer*, Madrid, BAC, 1970.

Doctrina de la Ciencia (conteniendo la de 1794-1795 y la segunda serie de lecciones de 1804), ed. cast. J. Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

Discursos a la nación alemana [1808], ed. L. A. Acosta y M. J. Varela, Madrid, Editora Nacional, 1977; reed. Barcelona, Orbis, 1985, y Madrid, Tecnos, 1988.

Reseña de «Enesidemo» (escrita en 1793, publicada en 1794), ed. cast. V. E. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982.

Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos (1793, conteniendo también *Apéndice a los Discursos a la nación alemana* [inédito escrito en 1806] y *Sobre Maquiavelo* [1807]), ed. cast. F. Oncina, Madrid, Tecnos, 1986.

Introducciones a la Doctrina de la Ciencia (conteniendo además el *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* de 1797), ed. J. M. Quintana, Madrid, Tecnos, 1987.

Doctrina de la Ciencia, nova methodo (apuntes de un alumno sobre la Doctrina de la Ciencia que Fichte enseñó en los tres semestres de invierno de 1796-1799), ed. cast. J. L. Villacañas y M. Ramos, Valencia, Natan, 1987.

«Algunos aforismos sobre religión y deísmo» [1790] y «Reflexiones religioso-filosóficas» [1791], ed. cast. J. L. Villacañas, *Er. Revista de Filosofía* 5 (noviembre 1987), pp. 171-184.

Sobre el espíritu y la letra en filosofía. En una serie de cartas [1794], ed. cast. A. Freire, *Er. Revista de Filosofía* 7/8 (invierno 1988 / verano 1989), pp. 285-323.

El Estado comercial cerrado [1800], ed. cast. J. Franco Barrio, Madrid, Tecnos, 1991.

Para una filosofía de la intersubjetividad (§§ 5-6 de la *Fundamentación del Derecho natural* de 1796), ed. cast. V. López-Domínguez, Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, 1993.

«Informe sobre la Doctrina de la Ciencia y la suerte que hasta ahora ha corrido» [1806]. «Ideas sobre Dios y la inmortalidad» [1799], ed. cast. e introd. A. Ciria, *Er. Revista de Filosofía* 16 (1994), pp. 141-209.

«Reseña del proyecto de "Paz perpetua" de Kant», ed. F. Oncina, *Daimon, Revista de Filosofía* 9 (1994), pp. 373-381.

Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia, introd. J. L. Villacañas, ed. cast. J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión, introd. A. Ciria, ed. cast. A. Ciria y D. Innerarity, Madrid, Tecnos, 1995.

Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua, ed. M. Riobó y R. Radl, Madrid, Tecnos, 1996.

Filosofía de la masonería: cartas a Constant, ed. F. Oncina, Madrid, Istmo, 1997.

Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller, ed. M. Ramos y F. Oncina, Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1998.

«Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo», ed. F. Giménez Pérez y L. Martínez de Velasco, en *Cuaderno de Materiales. Filosofía y Ciencias humanas* 6 (julio-septiembre 1988), Madrid.

Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad, ed. A. Ciria, Madrid, Tecnos, 1998.

Doctrina de la Ciencia 1811, ed. R. Lauth y A. Ciria, Madrid, Akal, 1999.
Ensayo de una crítica de toda revelación, ed. V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
Algunas lecciones sobre el destino del sabio, ed. F. Oncina y M. Ramos, epílogo de W. Janke, Madrid, Istmo, 2002.

7.2. Complementa

BAUMGARTNER, H. M. y JACOBS, W. G., *J. G. Fichte - Bibliographie,* Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Drommann Verlag, 1968.
DOYÉ, S. *et al.* (ed.), *Fichte-Bibliographie (1969-1991), Fichte-Studien,* Suplementa Band 1, Amsterdam, Rodopi, 1993 (continuando la de Baumgarten y Jacobs).
DREAZEALE, D. «Bibliography», en D. Breazeale y T. Rockmore (eds.), *Fichte Historical Contexts / Contemporary Controversies,* New Jersey, Humanities Press, 1994, pp. 235-263.
FUCHS, E. (ed.), *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen,* 6 vols., Stuttgart, Frommann, 1978-1992.
JACOBS, W. G.; FUCHS, E. y SCHIECHE, W. (eds.), *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen,* 4 vols., Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1995.
MOLINA FLORES, A., «Actualización bibliográfica de Fichte», *Thémata* 3 (1986), pp. 159-192.
OESCH, M. (ed.), *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus. Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes 1794-1804,* Wurzburgo, Königshausen und Neumann, 1987.
ROHR, W. (ed.), *Appellation an das Publikum... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte,* Leipzig, Reclam, 1991 (2.ª ed. corregida).
SCHULZ, H. (ed.), *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen,* Leipzig, Haessel Verlag, 1923.
STOLZENBERG, J., «Neuere Literatur zu Fichte», *Philosophische Rundschau* 36 (1989), pp. 68-93.

7.3. Sobre la obra de Fichte

BAUMANNS, P., *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel,* Stuttgart, Frommann, 1972.
—, *J. G. Fichte. Kritische Darstellung seiner Philosophie,* Friburgo, Alber, 1990.
BEISER, F. C., *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte* (Reinhold, Maimon, Herder, Mendelssohn y Jacobi), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.
BEZZOLA, T., *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik,* Tubinga, Niemeyer, 1993.
BONDELI, M., *Das Anfangsproblem bei Karl L. Reinhold,* Frankfurt, Klostermann, 1994.
BOURGEOIS, B., *L'idéalisme de Fichte,* París, PUF, 1968 (²1995).
—, *La philosophie allemande classique,* París, PUF, 1995.

BRAUN, J., *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes,* Tubinga, Mohr, 1991.

BREZEALE, D. y ROCKMORE, T. (eds.), *Fichte,* New Jersey, Humanities Press, 1994.

— (eds.), *New Essays on Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge,* Amherst, NY, Humanity Books, 2001.

BRÜGGEN, M., *Fichtes Wissenschaftslehre. Das System in den seit 1801-02 entstandenen Fassungen,* Hamburgo, Felix Meiner, 1979.

BUHR, M. y LOSURDO, D., *Fichte - die Französche Revolution und das Ideal von ewigen Frieden*, Berlín, Akademie-Verlag, 1991.

BUZZI, F., *Libertà e sapere nella Crundlage (1794-1795) di J. G. Fichte,* Brescia, Morcelliana, 1984.

CASSIRER, E., «Fichte», en el volumen 3 de *El problema del conocimiento,* 4 vols., México, FCE, 1953 (con nuevas reed.).

CESA, C., *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale,* Bolonia, Il Mulino, 1992.

—, *Introduzione a Fichte*, Bari, Laterza, 1994.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger,* vol. II: «El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel», Barcelona, Herder, 1986.

CRUZ CRUZ, J., *Conciencia y Absoluto en Fichte,* Cuadernos de Anuario Filosófico núm. 13, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994.

DRESCHLER, J., *Fichtes Lehre vom Bild,* Stuttgart, Kohlhammer, 1955.

DRUET, P. Ph., *Fichte,* París, Seghers, 1977.

DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica,* Madrid, Akal, 1998.

DUSO, G., *Contraddizione e dialettica nel pensiero fichtiano,* Urbino, Argalia, 1974.

FABBRI BERTOLETTI, S., *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Florencia, Leo S. Olschki Editore, 1990.

FRANKEN, M., *Transzendentale Theorie der Einheit. Studien zur Kategorienlehre Kants und Fichtes, Fichte-Studien / Supplementa* 2, Amsterdam, Editions Rodopi, 1993.

FUCHS, E. y RADRIZZANI, Y. (eds.), *Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung. Congreso (1995, Neapel),* Neuried, Ars Una, 1996.

GAWOLL, H.-J., *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung von deutschen Idealismus bis zu Heidegger,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990.

GIRNDT, H., «Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes», *Fichte-Studien* 1 (1990), pp. 108-120.

—, «Das "Ich" des ersten Grundsatzes der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* in der Sicht der *Wissenschaftslehre* von 1804», *Fichte-Studien* 10 (1997), pp. 319-333.

GLOY, K. y BURGER, P. (eds.), *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus,* Stuttgart, Frommann- Holzboog, 1993.

GODDARD, J.-C., *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendental et le pathologique,* París, Vrin, 1999.

GUÉROULT, M., *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte,* 2 vols., París, Belles Lettres, 1930; reed. en 1 vol., Hildesheim, Olms, 1973.

—, *Études sur Fichte,* Hildesheim, Olms, 1974.

GURWITSCH, G., *Fichtes System der konkreten Ethik,* Tubinga, Mohr, 1924.

HAMELIN, O. y BERGSON, H., *Fichte,* Estrasburgo, Centre de documentation en histoire de la philosophie, 1988.

HAMMACHER, K. (ed.), *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes,* Hamburgo, Felix Meiner, 1981.

HAMMARCHER, K. y MUES, A. (eds.), *Erneurung der Transzendental Philosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag,* Stuttgart, Fromman, 1979.

HARTMANN, N., *La filosofía del idealismo alemán,* 2 vols., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1960.

HEGEL, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling,* ed. J. A. Rodríguez Tous, Madrid, Alianza, 1989; ed. M.ª del C. Paredes M., Madrid, Tecnos, 1990.

HEIDEGGER, M., *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Freiburger Vorlesung Sommersemester 1929, Band 28 de la *Gesamtasugabe*), Frankfurt, Klostermann, 1997.

HEIMSOETH, H., *Fichte,* Madrid, Revista de Occidente, 1931.

HENRICH, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht,* Frankfurt, Klostermann, 1967.

—, «Intellectual Intuition and the Beginning of Fichte's Philosophy: a new Interpretation», *Tjidschrift voor Filosofie* 37, 1 (1975), pp. 52-73.

HINSKE, N. *et al.* (eds.), *Der Aufbruch in den Kantianismus. Der Frühkantianismus in der Universität Jena 1785-1800 und seine Vorgeschichte,* Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1994.

HOHLER, T. P., *Imagination and reflection: Intersubjectivity Fichte's Grundlage of 1974,* La Haya, Nijhoff, 1982.

HOLZ, H., *Geist in Geschichte. Idealismus-Studies,* 2 vol.: *Fichte, Schelling, Hegel. Die Macht der Idee im konsystematischen Dialog,* Wurzburgo, Königshause, 1994.

HORSTMANN, R.-P., *Die Grenze der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus,* Frankfurt, Hain, 1991.

HÜHN, L., *Fichte und Schelling, oder: Die Grenze menschlichen Wissens,* Stuttgart, Metzler, 1994.

IVALDO, M., *Fichte. L'assoluto e l'immagine,* Roma, Studium, 1983.

—, *I principi del sapere. La visione trancendentale di Fichte,* Nápoles, Bibliopolis, 1987.

— (ed.), *Filosofia transcendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte,* Milán, Edizioni Angelo Guerini, 1995.

JACOBI, F. H., *Cartas a Mendelsohn. David Hume. Carta a Fichte,* Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.

JACOBS, W. G., *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte,* Bonn, Bouvier, 1967.

—, *J. G. Fichte mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 1984.

JALLOH, CH. M., *Fichte's Kant-interpretation and the doctrine of science,* University Press of America, 1988.

JANKE, W., *Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft,* Berlín, Walter de Gruyter, 1970.

—, *Fichte,* Berlín, Walter de Gruyter, 1970.

—, *Historische Dialectik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx,* Berlín, Walter de Gruyter, 1977.

—, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes,* Berlín, Walter de Gruyter, 1992.

—, *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard,* Amsterdam, Editions Rodopi, 1994.

JULIA, D., *Fichte. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie,* París, PUF, 1964.

KAHLO, M., WOLFF, E. A. y ZACZYK, R. (eds.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1-4 der «Grundlage des Naturrechts» und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie,* Frankfurt, Klostermann, 1992.

KOCH, R., *Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins. Ihre Entwicklung von den «Eignen Meditationen über Elementarphilosophie» (1793) bis zur «Neuen Weiterarbeitung der W. L.» (1800),* Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1989.

KRONER, R., *Von Kant bis Hegel,* 2 vols., Tubinga, Mohr, 1921 y 1924; [2]1961, 1 vol.

LA VOLPA, A. J., *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

LAUTH, R., «J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie», *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963-1964), pp. 253-285.

—, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie,* Salzburgo, Anton Pustet, 1965.

—, *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1968.

—, *Theorie des philosophischen Arguments,* Berlín, Walter de Gruyter, 1979.

—, *Die Konstitution der Zeit im Bewusstsein,* Hamburgo, Felix Meiner, 1981.

—, *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftlehre,* Hamburgo, Felix Meiner, 1984 [ed. cast.: *La doctrina transcendental de la naturaleza de Fichte según los principios de la Doctrina de la Ciencia,* Madrid, UNED, 1999].

—, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, Guida, 1986.

—, *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte,* París, Vrin, 1987.

—, *Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis Marx und Dostojewski,* Hamburgo, Felix Meiner, 1989.

—, *Vernünftige Druchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis,* Munich, Ars Una, 1994.

LÉON, X., *Fichte et son Temps,* 3 vols., París, Armand Colin, 1922-1927.

LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V., *Fichte* (introducción y selección de textos), Madrid, Ediciones del Orto, 1993.

—, *Fichte, acción y libertad,* Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.

LÜTTERFELDS, W., *Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz,* Stuttgart, Klett-Cotta, 1989.

MAESSCHALCK, M., *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique,* Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie, 1996.

MARKET, O. y RIVERA DE ROSALES, J. (coords.), *El inicio del Idealismo alemán,* Madrid, Editorial Complutense-UNED, 1996. En este libro colectivo publico un artículo titulado «El primer principio en Fichte», pp. 63-102.

MARTIN, W. M., *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project,* Stanford, Stanford University Press, 1997.

MASSOLO, A., *Fichte e la filosofia,* Florencia, Sansoni, 1948.
MASULLO, A., *Fichte. L'intersoggetività e l'originario,* Nápoles, Guida, 1986.
MEDINA CEPERO, J. R., *Fichte a través de los Discursos a la Nación alemana,* Barcelona, Apóstrofe, 2001.
METZ, W., *Kategoriendeduktion und productive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants uns Fichte,* Stuttgart, Frommann Holzboog, 1991.
MOISO, F., *Natura e cultura nel primo Fichte,* Milán, Mursia, 1979.
MUES, A. (ed.), *Die Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1799 und 1807,* 2. Internationale Fichte-Tagung (3 a 8 agosto 1987, Deutschlandsberg), Hamburgo, Felix Meiner, 1989.
NAVARRO, B., *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant,* México, FCE, México, 1975.
NEUHOUSER, F., *Fichte's Theory of Subjectivity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
PAREYSON, L., *Fichte. Il sistema della libertà,* Milán, Mursia, 1976.
PICHÉ, C., *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel,* París, Vrin, 1995.
PHILONENKO, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* [1966], París, Vrin, [3]1999.
—, «Fichte», en *Historia de la filosofía,* Madrid, Siglo XXI.
—, *L'œuvre de Fichte,* París, Vrin, 1984.
—, *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte,* París, Vrin, 1997.
RADERMACHER, H., *Fichtes Begriff des Absoluten,* Frankfurt, Klostermann, 1970.
RADRIZZANI, Y., *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte: des Principes à la Nova Methodo,* París, Vrin, 1993.
RAMETTA, G., *Le strutture speculative della Dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807,* Génova, Pantograf, 1995.
RENAUT, A., *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte,* París, PUF, 1986.
RIOBÓ, M., *Fichte, filósofo de la intersubjetividad,* Barcelona, Herder, 1988.
RIVERA DE ROSALES, J., «La imaginación transcendental y el proyecto de transformación romántica», en *Romanticismo y marxismo,* Madrid, FIM, 1994, pp. 145-212 (la imaginación tr. en Kant, Fichte, Schelling y Novalis).
—, «Sujeto y realidad. Del Yo analítico substante al Yo sintético transcendental», *Daimon. Revista de Filosofía* 9 (1994), pp. 9-38.
—, «Fichte in Spanien. Ein Bericht», en *Fichte-Studien* 8 (1995), pp. 249-290.
—, «La recepción de Fichte en España», *Éndoxa: Series Filosóficas* 7 (1996), pp. 59-114.
—, «El primer principio en Fichte», en O. Market y J. Rivera de Rosales (coords.), *El inicio del Idealismo alemán,* Madrid, Editorial Complutense en coedición con la UNED, 1996, pp. 63-102.
—, «La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte», en V. López-Domínguez (ed.), *Fichte 200 años después,* Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 45-73.
—, «Die Begrenzung. Vom Anstoss zur Aufforderung», *Fichte-Studien* 16 (1999), pp. 167-190.

—, «Creencia y realidad en el Fichte de Jena», en *Fichte: Crença, Imaginação e Temporalidade,* Porto, Campo das Letras Editores, 2002, pp. 67-87.

—, «Das Absolute und die Sittenlehre von 1812. Sein und Freiheit», en *Fichte-Studien* 23 (2003), pp. 39-56.

ROCKMORE, T. y BREAZEALE, D., *Fichte. Historical Contexts, contemporary Controversies,* Humanities Press, 1994.

RODRÍGUEZ GARCÍA, J. L., *Introducciones a Fichte,* Zaragoza, Pórtico Librerías, 1982.

ROHS, P., *Johann Gottlieb Fichte,* Munich, Beck, Beck'sche Reihe 521, 1991.

ROTTA, G., *La «Idea Dio». Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Génova, Pantograf, 1995.

SALVUCCI, P., *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling,* Urbino, Argalìa Editore, 1958.

—, *Dialettica e immaginazione in Fichte,* Urbino, Argalìa Editore, Urbino, 1963.

—, *Filosofia e vita nel primo idealismo tedesco,* Urbino, Argalìa Editore, 1981.

—, *La costruzione dell'idealismo: Fichte,* Urbino, Quattroventi, [2]1993.

SCHMID, D., *Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810-1813,* Berlín, Walter de Gruyter, 1995.

SCHÖNDORF, H., *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes,* Munich, J. Buchmans, 1982.

SCHRADER, W., *Fichte,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

—, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972.

SCHULTZ, W., *J. G. Fichte. Vernunft und Freiheit,* Pfullingen, Neske, 1962.

SCHUMANN, K., *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse. Zur Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 und 1810,* La Haya, Nijhoff, 1968.

SCHURR, A., *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel,* Stuttgart, Frommann, 1974.

SCHÜSSLER, I., *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre,* Frankfurt, Klostermann, 1972.

SEIDEL, H., *Johann Gottlieb Fichte zur Einführung,* Hamburgo, Junius, 1997.

SERRANO, V., *Metafísica y filosofía transcendental en el primer Fichte,* Valencia, UPV, 2004.

SIEMAK, J. M., *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant,* Hamburgo, Felix Meiner, 1984.

SOLLER, A. K., *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie,* Wurzburgo, Königshausen, 1984.

SOLOMON, R. C. y HIGGINS, K. M. (eds.), *Routledge History of Philosophy,* vol. 6: *Age of German Idealism,* Londres, Routledge, 1993.

STOLZENBERG, J., *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehre von 1793/94 bis 1801/02,* Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

TABER, J. A., *Transformative Philosophy. A Study of Sankara, Fichte, & Heidegger,* Honolulu, The University of Hawaii Press, 1983.

THOMAS-FOGIEL, I., *Critique de la représentation. Étude sur Fichte,* París, Vrin, 2000.

TRAUB, H., *Fichtes Populärphilosophie,* Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1992.

TUGENDHAT, E., *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica,* México, FCE, 1993.

VV. AA., *Eticidad y Estado en el idealismo alemán,* Valencia, Natán, 1987.
—, *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis,* Frankfurt, Klostermann, 1992.
—, *Fichte: historical contexts, contemporary controversies,* New Jersey, Humanities Press, 1993.
—, *Daimon. Revista de Filosofía* 9 (1994). Número especial dedicado a Fichte.
—, *Les cahiers de philosophie* (primavera 1995), «Le bicentenaire de la Doctrine de la Science de Fichte (1794-1994)», número especial.
—, *Fichte 200 años después,* Madrid, Editorial Complutense, 1996.
—, *Revue international de philosophie* 52, 206 (1998), dedicado al segundo periodo de Fichte en Jena.
—, *Fichte: le moi et la liberté,* París, PUF, 2000.
—, *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit: Beiträge aus der aktuellen Fichte-Ferschung,* Stuttgart, Frommann, 2001.
—, *Fichte: Crença, Imaginação e Temporalidade,* Porto, Campo das Letras Editores, 2002.
VETÖ, M., *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand,* vol. I, Grenoble, Millon, 1998.
—, *Fichte: De l'action à l'image,* París, L'Harmattan, 2001.
VIEILLARD-BARON, J. L., *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830),* París, Beauchesne, 1979.
VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo,* Madrid, Cincel, 1988.
—, *La filosofía del Idealismo alemán,* 2 vols., Madrid, Síntesis, 2001.
VORLAENDER, K. O., *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo,* Valencia, Natán, 1987.
WEISCHEDEL, W., *Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft,* Bad Cannstatt, Frommann, [2]1973.
WERDER, K., *Besinnung auf die Leitfrage pädagogischen Denkens. Eine historisch- systematische Studie mit besonderer Berücksichtigung von J. G. Fichte und M. Heidegger,* Stuttgart-Berna, Haupt, 1990.
WIDMANN, J., *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Jo. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804*[2], Hamburgo, Felix Meiner, 1977.
—, *J. G. Fichte. Einführung in seine Philosophie,* Berlín, Walter de Gruyter, 1982.
WILDFEUR, A. G., *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur praktische kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes,* Stuttgart, Frommann, 1999.
ZÖLLER, G., *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

7.4. Fichte-Studien (la revista de la Sociedad Fichteana Internacional, editada por Editions Rodopi, Amsterdam)

— Band 1: *Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie,* 1989.
— Band 2: *Kosmopolitismus und Nationalidee,* 1990.

— Band 3: *Sozialphilosophie,* 1991.
— Band 4: *Transzendentalphilosophie und Evolutionstheorie,* 1992.
— Band 5: *Theoretische Vernunft,* 1993.
— Band 6: *Realität und Gewißheit,* 1994.
— Band 7: *Subjektivität,* 1995.
— Band 8: *Religionsphilosophie,* 1995.
— Band 9: *Anfängen und Ursprünge. Zur Vorgeschichte der Jenaer Wissenschaftslehre,* 1997.
— Band 10: *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794-95 und der transzendentale Standpunkt,* 1997.
— Band 11: *Materiale Disziplinen der Wissenschaftslehre. Zur Theorie der Gefühle,* 1997.
— Band 12: *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre,* 1997.
— Band 13: *Fichte im 20. Jahrhundert,* 1997.
— Band 14: *Fichte und Jacobi,* 1998.
— Band 15: *Transzendentale Logik,* 1999.
— Band 16: *Die Zeit der «Wissenschaftslehre nova methodo,* 1999.
— Band 17: *Die Spätphilosophie J. G. Fichtes,* 2000.
— Band 18: *Die Spätphilosophie J. G. Fichtes,* 2000.
— Band 19: *Fichte und die literatur,* 2000.
— Band 20: *Zur Wissenschaftslehre*, 2000.
— Band 21: *Fichte und seine Zeit,* 2003.
— Band 22: *Fichte in Geschichte und Gegenwart,* 2003.
— Band 23: *Praktische und angewandte Philosophie I,* 2003.
— Band 24: *Praktische und angewandte Philosophie II,* 2003.
— Band 25: *Grundlegung und Kirtik,* 2005.

7.5. Sobre la filosofía moral de Fichte

AMADIO, C., *Morale e politica nella Sittenlehre (1798) di J. G. Fichte*, Milán, Giuffrè, 1991.
AZZARO, S., *Politica e storia in Fichte*, Milán, Jaca Book, 1993.
BIENENSTOCK, M. y CRAMPE-CASNABET, M. (eds.), *Dans quelle mesure la philosophie est pratique. Fichte, Hegel,* Fontenay, ENS Éditions, 2000.
BREAZEALE, D., «The Theory of Practice and the Practice of Theory. Fichte and the Primacy of Practical Reason», *International Philosophical Quarterly* 36 (1996), pp. 47-64.
—, «Der fragwürdige "Primat des praktischen Vernunft" in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*», *Fichte-Studien* 10 (1997), pp. 253-271.
BREAZEALE, D. y ROCKMORE, T. (eds.), *New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre,* Evanston, Ill., Northwestern University Press, 2002.
CESA, C., «Morale e religione tra Kant e Fichte», *Teoria* 1 (1982), pp. 3-20.
—, «In tema di intersoggettività», en A. Masullo (ed.), *Difettivitè e fondamento*, Nápoles, Guida, 1984, pp. 39-60.
—, «Zum Begriff des Praktischen bei Fichte», en K.-O. Apel y R. Pozzo (ed.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, Stuttgart, Frommann, 1990, pp. 461-480.

DÜSING, E., «Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre», *Fichte-Studien* 3 (1991), pp. 29-50.

—, «Die Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen», *Fichte-Studien* 18 (2000), pp. 19-48.

FABINELLI, F., *Impulsi e Libertà. «Psicologia» e «transcendentale» nella filosofia pratica di J. G. Fichte*, Génova, Pantograf, 1998.

—, *Antropologia transcendentale e visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*, Milán, Guerini, 2000.

FISCHBACH, F., «Reconnaissance et philosophie pratique chez Fichte», en *Dans quelle mesure la philosophie est pratique. Fichte, Hegel*, Fontenay-aux-Roses, Ens Éditions, 2000, pp. 131-146.

FONNESU, L., *Anthropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Bari, Laterza, 1993.

—, «Metamorphosen der Freiheit in Fichtes *Sittenlehre*», *Fichte-Studien* 16 (1999), pp. 255-271. «Metamorfosi della libertà nel «Sistema di etica» di Fichte», *Giornale Critico della Filosofia italiana* 17, pp. 30-46.

GODDARD, J.-Ch. (ed.), *Fichte. Le moi et la liberté*, París, PUF, 2000.

GURWITSCH, G., *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tubinga, Mohr, 1924 [reed. Hildesheim, Olms, 1984].

HÖSLE, V., «Intersubjektivität und Willensfreihei in Fichtes "Sittenlehre"», en M. Kahlo, E. A. Wolff y R. Zaczyk (eds.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Frankfurt, Klostermann, 1992, pp. 29-52.

HUNTER, C. K., *Der Interpersonalitätbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie*, Meisenheim, A. Hain, 1973.

IVALDO, M., «Das Problem des Bösen bei Fichte», *Fichte-Studien* 3 (1991), pp. 154-169.

—, *Libertà e raggionne. L'etica di Fichte*, Milán, Mursia, 1993.

—, «Die systematische Position der Ethik nach der *Wissenschaftslehre nova methodo* und der *Sittenlehre* 1798», *Fichte-Studien* 16 (1999), pp. 237-254.

JACOBS, W. G., *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn, Bouvier, 1967.

KIM, O.-H., *Ich, Freiheit und Moral. Eine kritische Interpretation der Theorie Fichtes*, Frankfurt, Peter Lang, 1996.

LAUTH, R., «Elementare Pflicht und höhere Moral», en *Vernünftige Druchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Munich, Ars Una, 1994, pp. 407-419; trad. «Dovere elementare e morale superiore», en *Filosofia transcendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, ed. M. Ivaldo, Milán, Edizioni Angelo Guerini, 1995, pp. 181-198.

LÜTTERFELDS, W., «Die monologische Struktur des kategorischen Imperativs und Fichtes Korrektur der Diskursethik», *Zetschrift für philosophische Forschung* 40 (1986), pp. 90-103.

MAESSCHALCK, M., «Corporéité et étique chez Fichte», *Tijdschrift voor Filosofie* 55 (1993), pp. 657-676.

MASULLO, A., «Crisi dell'etica e ricerca del senso», en *Filosofia transcendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, ed. M. Ivaldo, Milán, Edizioni Angelo Guerini, 1995, pp. 121-141.

METZ, W., «La religione come compimento dell'eticità nel primo Fichte a differenza che in Kant», en *Filosofia transcendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, ed. M. Ivaldo, Milán, Edizioni Angelo Guerini, 1995, pp. 167-179.

—, «Der oberste Deduktionsgrund der Sittlichkeit. Fichtes Sittenlehre von 1798 in ihrem Verhältnis zur Wissenschaftslehre», *Fichte-Studien* 11 (1997), pp. 147-159.

MOISO, F., «Wille e Willkür in Fichte», *Revue Internationale de Philosophie* 49, 191 (1995), pp. 5-38.

OESTERREICH, P. L., «Die Bedeutung von Fichtes Angewandter Philosophie für die Praktische Philosophie der Gegenwart», *Fichte-Studien* 13 (1997), pp. 223-239.

PASCALE, C. de, *Ética e diritto. La filosofia practica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bolonia, il Mulino, 1995.

—, *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*, Milán, Edizioni Angelo Guerini, 2001.

RENAULT, A., *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París, PUF, 1986.

ROHS, P., «Der materiale Gehalt des Sittengesetzes nach Fichtes Sittenlehre», *Fichte-Studien* 3 (1991), pp. 170-183.

SCHRADERS, W. H., «Recht und Sittlichkeit. Zur praktischen Philosophie J. G. Fichte», *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973), pp. 50-64.

SCHURR, J., *Gewissheit und Erziehung. Versuch einer Grundlegung der Erziehungslehre Fichtes nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Dusseldorf, A. Henn Verlag, 1965.

SIEP, L., *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

—, «Leiblichkeit bei Fichte», en *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke,* Wurzburgo, Königshausen, 1993.

SOLLER, A. K., «National Erziehung und sittliche Bestimmung», *Fichte-Studien* 2 (1990), pp. 89-110.

STADLER, C. M., *J. G. Fichtes Grundlegung des ethischen Idealismus oder transzendental Deduktion zwischen Wissen und Wollen,* Cuxhaven, Junghans, 1996.

STOLZENBERG, J., «Reiner Wille: ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes», *Revue internationale de philosophie* 206 (4/1998), pp. 617-639.

STORHEIM, E., «Kants und Fichtes Begründung der Moral», en *Erneurung der Transzendentalphilosophie,* Stuttgart, Frommann, 1979, pp. 411-424.

VERWEYEN, H., *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre,* Friburgo, Alber, 1975.

VIEILLARD-BARON, J.-L., *Qu'est-ce que l'éducation? Montaigne, Fichte et Lavelle,* París, Vrin, 1994.

VINCENTI, L., *Éducation et liberté. Kant et Fichte,* París, PUF, 1992.

—, *Pratique et réalité*, París, Kimé, 1997.

—, *Le système de l'éthique. Fichte,* París, Ellipses, 1999.

ZÖLLER, G., «Bestimmung zur Selbstbesimmung: Fichtes Theorie des Willens», *Fichte-Studien* 7 (1995), pp. 101-118.

—, «Die Einheit von Intelligenz und Wille in der Wissenschaftslehre nova methodo», *Fichte-Studien* 16 (1999), pp. 91-114.

Ética
o
El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia

[F 1, A 21][1]

INTRODUCCIÓN

1.

Cómo algo objetivo puede convertirse en algo subjetivo, un ser para sí en algo representado –para captar por este extremo más conocido la tarea de toda filosofía–, cómo ocurre esta transformación, digo, no podrá explicarlo nadie que no encuentre un punto en el cual lo objetivo y lo subjetivo no estén separados, sino que sean enteramente uno. Pues bien, dicho punto lo presenta nuestro sistema y de él parte. La yoidad, la inteligencia, la razón, o como se quiera llamar, es ese punto.

Esta identidad absoluta del sujeto y del objeto en el Yo sólo puede ser inferida, no suministrada directamente como un hecho de la conciencia real. En cuanto surge una conciencia real, aunque sea sólo la conciencia de nosotros mismos, tiene lugar la escisión. Sólo en la medida en que yo, como actividad consciente[2], me distingo de mí en cuanto objeto de esa conciencia, soy consciente de mí. *En los diferentes aspectos de esa escisión de lo subjetivo y lo objetivo y de la reunificación de ambos descansa todo el mecanismo de la conciencia.*

[F 2]

2.

Lo subjetivo y lo objetivo se reunifican o son considerados como armonizándose de tal manera que, primeramente, lo subjetivo debe seguirse de lo objetivo, lo primero debe regirse por lo último: *yo conozco*. Cómo llegamos a la afirmación de una armonía semejante, lo investiga la filosofía *teórica*. Si ambos son considerados como ar-

---

[1] «F» y el número que le sigue corresponden a la edición del hijo de Fichte y a su paginación en el volumen IV (reimpresión en Walter de Gruyter, Berlín, 1971). «A» se refiere a la edición de la Academia Bávara de Ciencias, dirigida por R. Lauth, y la numeración que le sigue es la paginación de esta obra en su tomo I/5.

[2] *das bewußtseyende.*

monizándose de tal manera que lo objetivo debe seguirse de lo subjetivo, un ser debe seguirse de mi concepto (del concepto de fin): *yo obro*[3]. De dónde procede la admisión de una tal armonía, lo ha de investigar la filosofía *práctica*[a].

El primer punto, el de cómo podemos llegar a afirmar la concordancia de nuestras representaciones con cosas que deben existir independientemente de ellas, a lo sumo ha sido planteado. Pero por lo que se refiere al segundo, cómo sea posible pensar algunos de nuestros conceptos como exponibles y en parte realmente expuestos en la naturaleza, que subsiste sin nuestra intervención, sobre eso la filosofía no se ha asombrado todavía ni una sola vez. Se ha encontrado enteramente natural que podamos obrar sobre el mundo. Lo hacemos [A 22] en cada instante, como cualquier persona sabe; es un hecho de la conciencia; y con eso basta[b].

3.

La ética[4] es filosofía práctica. Así como la filosofía teórica tiene que exponer el sistema del pensamiento necesario según el cual nuestras representaciones concuerdan con un ser[c], así la [filosofía] práctica tiene que desarrollar exhaustivamente el sistema del pensamiento necesario según el cual un ser concuerda con nuestras representaciones y se sigue de ellas. Por tanto nos compete abordar esta última cuestión y mostrar, por una parte, cómo, en general, llegamos a considerar que algunas de nuestras representaciones son el fundamento de un ser, y, además, de dónde nos surge particularmente el sistema de aquellos conceptos de los cuales debe necesariamente seguirse un ser.

[F 3] El fin de esta introducción es el de resumir brevemente bajo un único punto de vista lo que sobre esto expondrá detenidamente nuestra investigación.

4.

Yo me encuentro actuando efectivamente en el mundo sensible. De ahí parte toda conciencia, y sin esa conciencia de mi actividad eficiente no habría autoconciencia alguna, [y a su vez] sin ésta, ninguna conciencia de otra cosa distinta de mí. Quien desee una prueba de esta afirmación, la encontrará de forma detallada en el capítulo segundo. Aquí sólo es presentada como un hecho inmediato de la conciencia, a fin de enlazar ahí nuestro razonamiento.

---

[3] *Ich wirke.*

[a] Como es bien sabido, en Kant y en Fichte el término de «práctico/a» es sinónimo de moral.

[b] A Fichte, no le basta, sino que quiere deducir genéticamente desde el Yo todo hecho de conciencia. Como se sabe, el asombro es para Aristóteles el principio subjetivo de la filosofía.

[4] Recuérdese que «ética» corresponde aquí a *Sittenlehre,* habitualmente traducida por «doctrina de las costumbres» en las versiones al español de Kant y de Fichte.

[c] «Ser» significa aquí ser objetivo o cosa, en contraposición con el actuar, con la acción o sujeto. En algunos otros pasajes, pocos pero importantes «ser» significa, por el contrario, la actividad originaria del Yo. En el segundo periodo de Fitche, «ser» apunta normalmente al Absoluto.

¿Cuáles son los diversos elementos[5] contenidos en esta representación de mi actividad eficiente, y cómo puedo llegar a ellos?

Incluso si admitimos provisionalmente que la representación de la *materia*[6] que continúa existiendo mientras actúo y que no ha de ser en absoluto modificada por mi actividad, la representación de la *constitución* de esa materia que es modificada por mi actividad, la representación de esta *modificación que se desarrolla* hasta que está ahí la forma que me proponía, [incluso si admitimos] que todas esas representaciones contenidas en la representación de mi actividad me son *dadas* desde fuera –una expresión que yo ciertamente no comprendo–, que eso es *experiencia* o cualquier otro término con el que se quiera expresar ese no-pensamiento, aun así, hay algo en la representación de mi actividad que no me puede venir [A 23] en absoluto de fuera, sino que ha de hallarse en mí mismo, algo que no puedo experimentar ni aprender, sino que lo he de saber directamente, esto: que *yo mismo* debo ser el último fundamento de la modificación acaecida.

«Yo soy el fundamento de esta modificación» significa: el mismo que *sabe* acerca de la modificación, y ningún otro, es también el que actúa; el sujeto de la conciencia y el principio de la actividad son lo mismo. Lo que, en el origen de todo saber, enuncio sobre el sujeto mismo del [F 4] saber, lo que sé por el hecho de saber en general, no lo puedo haber sacado de ningún otro saber, lo sé inmediatamente, lo pongo sin más.

En consecuencia, tan pronto como yo sé algo, en general, sé que soy activo. En la mera forma del saber está contenida, y con ello inmediatamente puesta, la conciencia de mí mismo, y de mí mismo como activo.

Ahora bien, puede suceder que, si no inmediatamente, sí por medio de eso inmediato señalado, en la misma mera forma del saber, estuvieran contenidos de igual modo todos los restantes elementos[7] que se hallan en la representación, arriba mencionada, de mi actividad. Si así se encontrara, nos libraríamos entonces de la dudosa suposición de que vienen de fuera, por cuanto que seríamos capaces de explicarlos de otra manera más natural. Mediante esa explicación estaría contestada la pregunta, antes planteada, de cómo llegamos a atribuirnos una efectividad en un mundo sensible fuera de nosotros; por cuanto que la necesidad de tal suposición se deduciría directamente de la conciencia presupuesta como tal[d].

Queremos intentar ver si semejante deducción es posible. El plan de la misma es el siguiente: acabamos de ver qué se halla en la representación de nuestra actividad. El

---

[5] *Welche Mannigfaltige* = qué multiplicidad.

[6] *Stoffes.*

[7] *Mannigfaltige.*

[d] Eso es lo propio del método transcendental. De «la misma forma del saber», es decir, del mismo hecho de que se sabe, de que se tiene conciencia, se deducen los demás elementos generales (no en su concreción empírica) de nuestra experiencia como condiciones de posibilidad del Yo, de su conciencia y autoconciencia. Por eso mismo se puede decir con fundamento: «Tan cierto como que Yo soy Yo o que soy consciente de mí, tan cierto es que esto y aquello es cierto para mí y necesariamente en mí y para mí» (F 23, A 41). Con ello ésos vienen a ser comprendidos como elaborados por la misma subjetividad, al menos idealmente, y justamente por eso sabidos por ella, «para ella». Del Yo no procede ónticamente el mundo, sino el saber sobre él. Ese enterarse de sí y de su mundo es el objeto propio de la explicación filosófica, subjetividad de la que las ciencias han de hacer metodológicamente abstracción.

presupuesto es que eso mismo está contenido en la conciencia como tal y puesto con ella necesariamente. Partimos, por tanto, de la forma de la conciencia en general, deducimos desde ella; y nuestra investigación estará concluida cuando, en el camino de la deducción, retornemos de nuevo a la representación de nuestra actividad sensible.

5.

«Me pongo como activo» significa, según lo arriba [expuesto]: en mí distingo un ser que sabe y una fuerza real que, como tal, no *sabe,* sino que *es;* pero considero a ambos como siendo absolutamente uno. ¿Cómo llego a esta distinción, cómo precisamente a esta [A 24] determinación de los [elementos] distinguidos? La segunda [F 5] cuestión podría muy bien estar contestada a la vez con la respuesta [que se diera] a la primera.

Yo no sé sin saber *algo;* yo no sé de mí sin convertirme en algo para mí en virtud precisamente de ese saber, o, lo que es lo mismo, sin diferenciar en mí algo subjetivo y algo objetivo. Si es puesta una conciencia, entonces es puesta la escisión, y sin ella no es posible ninguna conciencia. Pero mediante la escisión es puesta directamente, a la vez, la relación de lo subjetivo y de lo objetivo entre sí. Esto último ha de subsistir sin intervención de lo subjetivo e independientemente de él, por sí mismo; lo primero debe ser dependiente de lo último y recibir sólo de ahí su determinación material. El ser es por sí mismo, el saber, sin embargo, depende del ser; así se nos han de aparecer ambos tan pronto como algo en general se nos aparece, tan cierto como que tenemos conciencia.

La importante intelección que obtenemos con esto es la siguiente. Saber y ser no están escindidos fuera de la conciencia e independientemente de ella, sino que sólo se escinden en la conciencia, porque esa escisión es condición de posibilidad de toda conciencia; y sólo mediante esa escisión surgen ambos. No hay ningún ser fuera de la mediación de la conciencia[e], así como fuera de la misma no hay ningún saber en cuanto algo meramente subjetivo que se dirigiera a un ser. Sólo para poder decirme a mí: Yo, estoy forzado a escindir; pero también únicamente porque digo eso y mientras lo digo, sucede la escisión. Lo Uno[8] que es dividido, que por tanto se halla a la base de toda conciencia y en virtud de lo cual lo subjetivo y lo objetivo son puestos en la conciencia como siendo uno sin mediación, es absoluto = X [y], como ser simple, no puede de ninguna manera llegar a la conciencia.

Encontramos aquí una concordancia inmediata entre lo subjetivo y lo objetivo: yo sé de mí porque soy y soy porque sé de mí[f]. Podría suceder que toda otra concordancia en-

---

[e] No puedo saber ni hablar de ningún ser si no es a través de la conciencia.

[8] «*Das Eine*» Fichte lo escribe en mayúscula, cuando lo normal sería hacerlo en minúscula. Para recoger esa intención lingüística lo pondré también en mayúscula.

[f] Éste es el primer principio fichteano, la acción originaria o *Tathandlung*, de la que parte su Doctrina de la Ciencia. No porque de él surge todo ente como si fuera un principio óntico, sino debido a que de él parte todo saber y todo sentido.

tre ambos, ya sea que lo objetivo se siga de lo subjetivo, como [F 6] en el concepto de fin, o lo subjetivo de lo objetivo, como en el concepto de conocimiento, no fuera otra cosa que un aspecto particular de aquella concordancia inmediata, y, si eso pudiera ser realmente demostrado, entonces –dado que esa escisión y esa concordancia inmediatas son la forma misma de la conciencia, y todas las demás escisiones y concordancias agotan el contenido completo de toda conciencia posible– estaría probado a la vez que todo lo que pueda aparecer en la conciencia está puesto por la mera forma de la misma. Qué sea de todo esto se verá, sin duda, en el transcurso de nuestra investigación.

[A 25]

6.

«Yo me pongo como activo» no significa, en el estado del ánimo que estamos investigando, «yo me atribuyo actividad en general», sino «yo me atribuyo una *determinada* actividad», precisamente ésa y no otra.

Como acabamos de ver, lo subjetivo, por su mera separación de lo objetivo, se hace por entero dependiente y totalmente subyugado; y el fundamento de esta determinación[9] material suya, de su determinación en relación con el *qué* [o contenido], no se halla en absoluto en él, sino en lo objetivo. Lo subjetivo aparece como un mero conocer de algo que se presenta delante de él, de ningún modo y en ningún sentido como una producción activa de la representación. Así ha de ser necesariamente en el origen de toda conciencia, donde la escisión de lo subjetivo y de lo objetivo es completa. En el desarrollo posterior de la conciencia, y mediante una síntesis, lo subjetivo aparece también como libre y determinante cuando aparece *abstrayendo;* y entonces asimismo es capaz, por ejemplo, no ciertamente de percibir la actividad en general y como tal, pero sí de describirla libremente. Aquí, sin embargo, estamos en el origen de toda conciencia, y la representación que se ha de investigar es, en consecuencia, necesariamente una percepción, es decir, que lo subjetivo aparece en ella como entera y completamente determinado, sin ninguna intervención por su parte.

[F 7] Ahora bien, ¿qué significa eso de «una actividad *determinada*», y cómo llega a ser determinada? Únicamente porque se le opone una resistencia; [ésta es] opuesta por la actividad ideal, pensada e imaginada como estando frente a ella. Donde percibes actividad, y en esa medida, percibes también necesariamente resistencia; pues fuera de ahí no percibes actividad ninguna.

Primeramente, no se ha de perder de vista aquí lo siguiente: el que esa resistencia aparezca es únicamente un resultado de la ley de la conciencia, y la resistencia puede ser considerada, por eso, con razón como un producto de esa ley. La ley misma, según la cual ella [la resistencia] existe para nosotros, puede ser deducida a partir de la necesaria esci-

---

[9] Se traduce aquí *Bestimmtheit* por «determinación» y no por «determinidad», como hacen los hegelianos, pues no tiene en este texto la diferencia que observa en Hegel con respecto a *Bestimmung,* traducido también como «determinación», y, además, «determinidad» es un vocablo aún extraño al español. Ambos términos, *Bestimmtheit* y *Bestimmung,* salen con una frecuencia similar en esta *Ética* para dicho significado teórico. Cuando *Bestimmung* tiene un sentido práctico es traducido por «destino».

sión entre algo subjetivo y algo objetivo y a partir de la relación –puesta absolutamente– de lo primero con lo segundo, como acaba de suceder. Por esta razón, la conciencia de la resistencia es una [conciencia] mediatizada, en ningún caso una conciencia inmediata; mediada por el hecho de que he de considerarme como un sujeto meramente *cognoscente,* y, en ese conocimiento, como absolutamente dependiente de la objetividad.

Después se desarrollan las características de esta representación de una resistencia a partir de la manera como ella surge. Esta resistencia es representada como lo contrario de la actividad; por tanto, como algo que sólo permanece, que se halla ahí delante quieto y muerto, que *está* simplemente ahí pero que no *actúa* en absoluto, que sólo tiende a permanecer y que, por tanto, provisto ciertamente de una cantidad de fuerza para seguir siendo lo que es, resiste sobre su propio suelo [A 26] a la influencia de la libertad, pero en ningún momento es capaz de agredirla en el ámbito de ella; en una palabra, [es] *mera objetividad.* Algo así se llama, con su nombre propio, *materia*[10]. Además, toda conciencia está condicionada por la conciencia de mí mismo, ésta está condicionada por la percepción de mi actividad, [y] ésta por la posición de una resistencia en cuanto tal. Por consiguiente, la resistencia, con el carácter que acabamos de señalar, se extiende necesariamente por toda la esfera de mi conciencia, persiste junto a ella, y la libertad nunca puede ser puesta como teniendo sobre ella [F 8] el más mínimo poder, porque con esto dejarían de darse ella misma y toda conciencia y todo ser. La representación de una materia no modificable por mi actividad, [representación] que encontramos contenida anteriormente en la percepción de nuestra actividad, está deducida a partir de las leyes de la conciencia.

Queda respondida una de las cuestiones principales planteadas, a saber, cómo llegamos a admitir algo subjetivo, un concepto, que debe seguirse de algo objetivo, de un ser, y ser determinado por él. Según hemos visto, esto es la necesaria consecuencia de que escindimos en la conciencia algo subjetivo y algo objetivo en nosotros y, sin embargo, los consideramos como siendo uno; pero la relación determinada de que deba ser lo subjetivo lo determinado por lo objetivo y no a la inversa surge de la relación –puesta absolutamente– de lo subjetivo como tal con lo objetivo como tal. Y de ese modo están deducidos el principio y la tarea de toda la filosofía teórica.

7.

Yo me pongo como activo. Ya se ha hablado suficientemente de lo subjetivo y de lo objetivo en este poner, de su escisión, de su unificación y de la relación originaria de ambos entre sí; sólo el predicado que es atribuido al Yo uno y no escindido no lo hemos investigado aún. ¿Qué significa ser *activo,* y qué pongo propiamente cuando me atribuyo actividad?

La imagen de la actividad en general, de una agilidad, movilidad o como se quiera decir, se presupone en el lector, y no puede ser demostrada a nadie que no la encuentre en la intuición de sí mismo. Esa agilidad interna no puede ser en absoluto atribuida a lo ob-

[10] *Stoff.*

jetivo como tal, como acabamos de ver; lo objetivo sólo permanece y sólo es y continúa siendo como es. [A 27] Únicamente a lo subjetivo, a la inteligencia como tal, le corresponde [esa agilidad interna] por la forma de su actuar. Por la forma, digo; pues, como vimos antes, lo material de su determinación debe estar determinado desde otra perspectiva por lo objetivo[g]. [F 9] El acto de representar, según su forma, es intuido como el movimiento interno más libre. Siendo así, *yo,* el Yo uno, indivisible, debe ser activo; y lo que actúa sobre el objeto es sin duda esto objetivo en mí, la fuerza real. Teniendo en cuenta todo esto, mi actividad sólo puede ser puesta en cuanto partiendo de lo subjetivo, como determinando lo objetivo; en una palabra, como una causalidad del mero concepto sobre lo objetivo, concepto que, en esa medida, no puede ser determinado a su vez por alguna otra cosa objetiva, sino que está determinado absolutamente en y por sí mismo.

Ahora está respondida también la segunda de las cuestiones principales antes planteadas: ¿cómo llego a admitir que algo objetivo se sigue de algo subjetivo, un ser de un concepto? Y con ello está deducido el principio de toda la filosofía práctica. Esa admisión procede de que he de ponerme absolutamente como activo; pero, una vez que he distinguido en mí algo subjetivo y algo objetivo, esa actividad no puede describirse de otra manera que como una causalidad del concepto. Actividad absoluta es el único predicado que me corresponde absoluta e inmediatamente; causalidad por medio del concepto es la presentación de la misma, una presentación que se ha hecho necesaria por la ley de la conciencia y es la única posible. Bajo esta última figura se denomina también *libertad* a la absoluta actividad. Libertad es la representación sensible de la actividad espontánea[11], y surge por el contraste con la sujeción del objeto y de nosotros mismos como inteligencias, en la medida en que relacionamos ese objeto con nosotros.

Yo me pongo libre en la medida en que explico una acción sensible o un ser a partir de mi concepto, que entonces se llama concepto de fin. El *factum*[12] antes presentado: yo me encuentro actuando, sólo es posible, por tanto, bajo la condición y en la medida en que presupongo un concepto, esbozado por mí mismo, que debe regir mi actividad, fundarla *formaliter* así como determinarla *materialiter*. Con esto, en la representación de nuestra actividad, además de las diversas características expuestas anteriormente, obtenemos [F 10] una nueva que no fue necesario hacer notar antes y que aquí ha sido deducida al mismo tiempo [que lo demás]. Pero hay que darse cuenta de que el previo esbozo de un tal concepto es sólo *puesto,* y pertenece exclusivamente al aspecto sensible de nuestra actividad espontánea.

El concepto a partir del cual debe originarse una determinación objetiva, el concepto de [A 28] fin, que es como se le denomina, no es él mismo a su vez, como se acaba de recordar, determinado por algo objetivo, sino que está determinado absolutamente por sí mismo. Pues, si no fuera así, entonces yo no sería absolutamente activo ni estaría puesto inmediatamente como tal, sino que mi actividad sería dependiente de un ser y

---

[g] «Forma» significa aquí «que *(δαβ)* se da» la acción, y la materia hace relación a «qué *(was)* es en concreto» esa acción.

[11] *Selbstätigkeit,* auto-actividad, una actividad que parte de sí misma.

[12] *factum* = hecho. Pondré *factum* en cursiva no porque esté así en el texto, sino porque no es un término español. Conservo de ese modo la palabra latina que utiliza el mismo Fichte.

mediatizada por él, lo que iría contra el presupuesto. En el transcurso de la conciencia enlazada aparece el concepto de fin, si bien no determinado, sí condicionado por el conocimiento de un ser; pero aquí, en el origen de toda conciencia, donde se *parte* de la actividad y donde ella es absoluta, la cosa no ha de ser tomada en consideración. El resultado más importante que se obtiene de aquí es el siguiente: *hay una absoluta independencia y autonomía del mero concepto* (lo categórico en el así llamado imperativo categórico), como consecuencia de la causalidad de lo subjetivo sobre lo objetivo; de igual modo que debe haber un *ser* absoluto puesto por sí mismo (el del contenido material[13]) como consecuencia de la causalidad de lo objetivo sobre lo subjetivo[h]; y de este modo hemos ligado el uno al otro los dos extremos de todo el mundo racional.

(A quien comprenda al menos correctamente esta autonomía del concepto, le surgirá la más perfecta claridad sobre todo nuestro sistema y con ello la inquebrantable convicción de su verdad.)

8.

Del concepto se sigue algo objetivo. ¿Cómo es posible, y qué puede significar? No otra cosa que esto: el concepto mismo tiene que mostrárseme como algo objetivo. Pero el concepto de fin, objetivamente considerado, es llamado un *querer*, y la representación de mi voluntad no es otra cosa que [F 11] ese aspecto necesario del concepto de fin, el cual ha sido puesto él mismo sólo para que lleguemos a ser conscientes de nuestra actividad. Lo espiritual en mí, intuido inmediatamente como principio de una actividad, se me convierte en una voluntad.

Ahora bien, *yo* he de actuar sobre la materia cuya génesis ya ha sido descrita antes. Pero me es imposible pensar un efecto sobre ella si no es mediante algo que sea ello mismo materia. Por consiguiente, cuando me pienso, conforme me es preciso, actuando sobre ella, yo me convierto para mí mismo en materia; y en la medida en que me veo así, me denomino a mí mismo un *cuerpo*[14] *material*. Yo, intuido como principio de una actividad en el mundo corporal, soy un cuerpo [orgánico] articulado; y la representación de mi cuerpo no es otra cosa que la representación de mí mismo en cuanto causa en el mundo corporal, por tanto mediadamente no otra cosa que un cierto aspecto de mi actividad absoluta.

Ahora bien, la voluntad ha de tener causalidad, y en concreto una causalidad inmediata sobre mi cuerpo; y sólo hasta donde llega esta causalidad [A 29] inmediata de la voluntad, llega el cuerpo, o la articulación, como instrumento. (Esta visión panorámica previa no se extiende hasta la consideración de mi cuerpo como una *organización*[i].)

---

[13] *des materiellen Stoffs*.

[h] Este «ser» o materia puesta por sí *realiter* (aunque *idealiter* lo tenga que ser por el Yo) es el No-Yo, el segundo principio de la *Grundlage* (= *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794-1795).

[14] *Leib*: cuerpo de un animal o de un hombre, no un simple cuerpo inanimado.

[i] Mi cuerpo (*Leib*) es instrumento de mi voluntad en la medida en que es articulado y puedo moverlo a voluntad: los brazos, los pies, la cintura, el cuello, etc. No sucede lo mismo en la medida en que es un cuerpo or-

La voluntad es distinguida, por tanto, también del cuerpo, y no aparece como [siendo] lo mismo. Pero esa distinción no es otra cosa que una nueva escisión entre lo subjetivo y lo objetivo, o, [dicho] de una manera más precisa, un aspecto particular de esa escisión originaria. La voluntad es en esta relación lo subjetivo y el cuerpo [propio] lo objetivo.

9.

Pero mi causalidad real, la modificación que debe resultar de ella en el mundo sensible, el mundo sensible modificado por esta causalidad, ¿qué son?

En el momento en que algo subjetivo en mí mismo se ha de transformar en algo objetivo, el concepto de fin en una decisión de la voluntad y ésta en cierta modificación de mi cuerpo, me represento a mí mismo claramente como modificado. Pero esto último que considero como algo mío, mi organismo corporal[15], debe estar [F 12] en conexión con todo el mundo corporal; en consecuencia, cuando el primero es intuido como modificado, necesariamente se ve al último también así.

La cosa modificada por mi acción o la *constitución* de la naturaleza es enteramente lo mismo que lo que no cambia, o sea, la mera materia, sólo que contemplada desde otro lado; de igual modo que antes la causalidad del concepto sobre lo objetivo apareció contemplada desde dos lados, como voluntad y como cuerpo [orgánico]. Lo modificable es la naturaleza, considerada subjetivamente y en conexión conmigo, que soy lo activo; lo que no cambia es la misma naturaleza, considerada sólo y exclusivamente desde el punto de vista objetivo, y no cambia por las razones antes indicadas.

Toda la multiplicidad que se halla en la percepción de nuestra actividad sensible está ahora deducida de las leyes de la conciencia, según fue exigido; como último miembro de nuestras deducciones encontramos aquello de lo que partimos, nuestra investigación ha retornado sobre sí misma y está, por tanto, concluida.

El resultado de la misma es, dicho brevemente, el siguiente. Lo único absoluto sobre lo que se fundamenta toda conciencia y todo ser es la actividad pura. Ésta aparece como *actividad sobre algo fuera de mí,* según la ley de la conciencia y en particular según la ley fundamental de que lo activo sólo puede ser percibido como unificación de sujeto y objeto (como *Yo*[16]). Todo lo que está contenido [A 30] en este fenómeno, desde el fin que yo me pongo absolutamente por mí mismo, en un extremo, hasta la materia bruta del mundo en el otro [extremo], son miembros intermedios del fenómeno y, por tanto, ellos mismos también sólo fenómenos. Lo único realmente verdadero es mi autonomía[17].

---

gánico; yo no controlo el fluir de mi sangre, los latidos de mi corazón, la digestión estomacal, las funciones orgánicas del hígado, etc. Este punto había sido tratado por Fichte más extensamente dos años antes, en los §§ 5 y 6 del *Fundamento del Derecho natural.* Aquí aparece en F 98-99 y 127-128, A 99-100 y 122-123.

[15] *mein körperlicher Leib,* mi cuerpo corporal.

[16] En F, «Yo» no va en cursiva.

[17] En el original seguían aquí tres páginas. En la primera, el editor, Christian Ernst Gabler, de Jena, anunciaba otros libros de Fichte publicados por él, y sus respectivos precios. En la segunda hacía lo mismo, pero con otros autores. En la tercera había un índice de contenido, incluido en el que aquí aparece al principio.

[F 13, A 33]

1

DEDUCCIÓN DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD

Nota preliminar a esta deducción

Se afirma que en el ánimo del hombre se manifiesta una obligación de hacer algo enteramente independiente de fines externos, única y exclusivamente para que suceda, y de abstenerse de algo, asimismo de manera enteramente independiente de fines exteriores a ello, única y exclusivamente para que no tenga lugar[j]. A esa disposición del hombre, en la medida en que semejante obligación ha de manifestarse necesariamente en él, de modo tan seguro como que es un hombre, se le denomina en general *su naturaleza moral o ética.*

Con el *conocimiento*, el hombre se puede comportar de dos maneras respecto a su naturaleza moral. O bien, suponiendo que en la observación de sí mismo se encuentra como un hecho esta obligación interna –pues, en efecto, se aceptará que en una cuidadosa autoobservación se la encuentra con seguridad–, [y] el hombre se queda en el hecho como tal. Le basta haber encontrado que eso *es así,* sin preguntarse *de qué manera* y *por qué razón* llega a ser así. Él se decide también, por una inclinación acompañada de libertad, a conceder a la sentencia de esa obligación interna una *fe* incondicional, a *pensar* realmente como su destino más alto lo que ella le pone delante como tal y asimismo a *actuar* inviolablemente según esa fe. De ese modo le surge el conocimiento [F 14] *común,* tanto el de su naturaleza moral en general como también, en el caso de que observe cuidadosamente las sentencias de su conciencia moral en las situaciones particulares de su vida, el de sus determinados deberes en particular. Este conocimiento es posible desde *el punto de vista de la conciencia común* y suficiente para engendrar una disposición de ánimo y una conducta conforme al deber.

---

[j] Se parte de este hecho de conciencia y se investigan sus condiciones de posibilidad, según el método transcendental y genético. Esta obligación incondicionada es lo que recogía Kant en su imperativo categórico, que surge de la autonomía, de la conciencia de la libertad, a diferencia de los imperativos hipotéticos, que obligan a seguir unos medios a condición de que se desee un objeto del mundo como fin.

O bien el hombre no limita sus pensamientos al hecho, no le es suficiente la percepción inmediata, sino que pide saber las razones de lo percibido; no se satisface con el conocimiento fáctico, sino que exige un [conocimiento] genético, no sólo quiere saber que hay en él una tal obligación, sino que quiere ver cómo surge. [A 34] Si logra el conocimiento deseado, éste sería un conocimiento *docto*[18], y para obtenerlo tendría que alzarse por encima del punto de vista de la conciencia común a otro superior. Ahora bien, ¿cómo se ha de resolver la tarea mencionada, cómo se han de encontrar en el hombre *los fundamentos* de su naturaleza moral o del principio moral? Lo único que excluye absolutamente toda pregunta acerca de un fundamento superior es que nosotros somos *Nosotros*, es la *yoidad* en nosotros[k], o sea, nuestra naturaleza racional, pero este último término no designa, ni mucho menos, el asunto de una manera tan expresiva como el primero. Todo lo demás, que o bien está *en* nosotros, como la mencionada obligación, o es *para* nosotros, como un mundo que admitimos fuera de no-

[18] *gelehrte* = docto, erudito, sabio, ilustrado. Todas estas posibles traducciones tienen sus ventajas y sus inconvenientes. El término más usado en las traducciones de Fichte al español es el de «sabio», como, por ejemplo, en las lecciones de Fichte tituladas *El destino del sabio*. Pero sabio traduce mejor el término *Weiser*. Ésas fueron, además, unas lecciones que él anunció bajo el título de *de officiis eruditorum,* lo que abogaría por el término «erudito», tan utilizado también en nuestro siglo XVIII. «Docto» es el término que usan los italianos; y si vemos el *Diccionario* de la Real Academia Española, recoge exactamente lo que aquí quiere decir Fichte: alguien «que a fuerza de estudios ha adquirido más conocimientos [y más sistemáticamente estructurados, habría que añadir] que los comunes u ordinarios». Una palabra más actual, pero por eso mismo anacrónica, sería la de «intelectual».

[k] No se puede preguntar por el fundamento del Yo o Yoidad, pues ella es el primer principio. La razón teórica puede ir hasta el infinito preguntando por el «porqué»; ése es el abismo de la razón, dice Kant, que no se arredra ni ante Dios (*KrV* [*Kritik der reinen Vernunft* = Crítica de la razón pura], Dialéctica, A 613-614, B 641-642). Esa imparable idealidad de preguntar por el fundamento sólo puede tener límite en el Yo, porque ahí se unen pensar (teórico) y querer (práctico) (unir = ahí encuentran su concordancia, su raíz). Seguir preguntando por su fundamento es destruir su libertad, su espontaneidad, su yoidad: «No puedo ir más allá [de mi Yo, preguntando por qué soy libre,] si no quiero destrozar mi interior [= convertirlo en algo deducido, no libre, no originario]; no puedo ir más allá sólo porque no puedo *querer* ir más allá [de la originariedad del querer]. Aquí se halla lo que al vuelo sin frenos del razonamiento pone su límite, lo que ata al espíritu porque ata al corazón; aquí el punto que unifica y convierte en uno pensar y querer, y trae armonía a mi ser. En sí yo podría muy bien ir más allá si quisiera ponerme en contradicción conmigo mismo [si quisiera poner en contradicción mi pensar y mi querer, la contradicción de la que partió el propio Fichte]; pues para el razonamiento [para el porqué] no hay ningún límite inmanente en él mismo, él camina libre hasta el infinito, y ha de poder hacerlo [pues es una mera acción ideal y, como tal, ilimitada]; pues yo soy libre en todas mis expresiones, y sólo yo puedo ponerme un límite por medio de la voluntad» («Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo», de 1798, FW V, 182 = GA I/5, 351). «¿Puede el Yo explicarse [*erklären* = encontrar un fundamento de sí] a sí mismo [mediante fundamentos o razones que lo determinen, que determinen su esencia y su existencia, por qué es y por qué es así, y lo destruyan como acción originaria y libre]?, ¿puede siquiera querer explicarse a sí mismo sin salir de sí y cesar de ser Yo? Donde cabe la posibilidad de pedir una explicación, allí, con toda seguridad, no se halla el Yo puro (absolutamente libre y autónomo); pues *toda explicación hace dependiente.* [...] Toda prueba presupone algo que no puede probarse en absoluto [ya lo había dicho Aristóteles]. Aquello de lo que parte la Doctrina de la Ciencia no puede ser comprendido *(begreifen)* ni comunicado por medio de conceptos [la comunicación conceptual lo presupone; si alguien no es capaz de pensar por sí, tampoco será capaz de comprender lo que le decimos], sino que sólo cabe intuirlo inmediatamente *(unmittelbar)* [ésa es la intuición intelectual, el *Glauben*]. [...] si hay alguna verdad, y sobre todo alguna verdad mediata *(mittelbare)* (mediante deducciones), ha de haber algo *inmediatamente* verdadero» (FW V, 180-181 nota = GA I/5, 350 nota). Véase en este libro F 25-26 y 47, A 42-43 y 60.

sotros, es en nosotros y para nosotros porque somos aquello[l], lo cual es bien sencillo de probar de modo general; pero la intelección determinada de cómo algo en nosotros o para nosotros guarda relación con aquella racionalidad y proviene necesariamente de ella es el conocimiento docto y científico de los fundamentos de ese algo del que hablamos aquí. La exposición de estos fundamentos, dado que ella deduce algo del principio supremo y absoluto, el de la yoidad, y lo demuestra como derivándose necesariamente de él, es una derivación o deducción. Por consiguiente, tenemos que ofrecer aquí una deducción de la naturaleza moral del hombre o del principio moral [F 15] en él. En vez de enumerar detalladamente las ventajas de semejante deducción, basta ahora con hacer notar que sólo mediante ella surge una ciencia de la moralidad, y la ciencia de cualquier cosa, donde ella es posible, es un fin en sí.

En relación a la totalidad científica de la filosofía, la ciencia particular que aquí hemos de exponer, la ética, está unida, por medio de esa deducción, a un Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia[m]. La deducción es llevada a cabo partiendo de proposiciones de este último[n], en ella la ciencia particular sale de la general y se convierte en una ciencia filosófica particular. Para apreciar correctamente esta deducción hay que hacer notar aún lo siguiente. Si, como se afirma, la moralidad de nuestra naturaleza se sigue de nuestra racionalidad según leyes necesarias, entonces la mencionada obligación es para la percepción misma algo primero e inmediato, se manifiesta sin nuestra intervención, y en esta manifestación no podemos introducir la más mínima modificación mediante la libertad. Logrando, por medio de una deducción, penetrar en sus fundamentos, no obtenemos la fuerza de modificar algo en ella, pues nuestro saber llega hasta allí, mas no nuestra fuerza, y todo lo aquí relacionado es necesario, es nuestra propia e invariable naturaleza misma. La deducción [A 35], por tanto, no produce nada más que conocimiento teórico, y no se ha de esperar otra cosa de ella. De igual modo que después de lograr penetrar en los fundamentos de este procedimiento uno no coloca de otro modo los objetos en el espacio y en el tiempo, tampoco la moralidad se manifiesta en el hombre de otra manera después de su deducción que antes de ella. Como no es la ética una *doctrina de la sabiduría* (algo así es totalmente imposible, por cuanto que la sabiduría ha de ser considerada más como un arte que como una ciencia), sino que es, como toda la filosofía, *Doctrina de la Ciencia;* ella, en concreto, *Teoría de la conciencia* de nuestra naturaleza moral en general y de nuestros deberes concretos en particular.

Esto por lo que respecta al significado y a la finalidad de la deducción anunciada. Añadamos ahora una advertencia provisional para la [F 16] recta comprensión de la misma, necesaria únicamente por el desconocimiento, muy extendido aún, sobre la naturaleza de la filosofía transcendental.

---

[l] O sea, Yoidad.

[m] Recuérdese que así se llamaba la primera exposición de la misma: *Grundlage* (1794-1795). Fichte, en el momento de redactar estas líneas, ya estaba embarcado en otra exposición de sus fundamentos metafísicos, a saber, la *Doctrina de la Ciencia nova methodo,* pero no la había publicado, ni llegó a hacerlo. Esa *Grundlage* establece la base de toda la filosofía, mientras que las ciencias filosóficas particulares, como lo es en nuestro caso la *Ética,* desarrollan esas determinaciones hasta el borde de la experiencia empírica individual.

[n] O sea, se parte del «Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia».

El camino de la deducción será éste. Nos plantearemos pensarnos a nosotros mismos en una cierta condición que indicaremos, y veremos *cómo*, bajo esa condición, estamos obligados a pensarnos[ñ]. Partiendo de esa constitución nuestra, así encontrada, deduciremos la mencionada obligación moral como necesaria. En un primer momento parece arbitrario el que nos pensemos precisamente bajo esta condición determinada. Pero para quien comprende sistemáticamente la totalidad de la filosofía y la conexión de las ciencias filosóficas particulares, esa condición es necesaria; los otros pueden tomar provisionalmente este procedimiento como un ensayo para erigir una ética como ciencia, que puede fracasar o tener éxito; hasta que se les muestre la corrección de este procedimiento por el hecho de que la deseada ciencia llega realmente a existir gracias a él. Esa dificultad es, por tanto, mínima.

Más importante y con una solución más instructiva es la siguiente [dificultad]. Os vais a *pensar* a vosotros mismos, podría decir alguien. Pues bien, vosotros, en cuanto filósofos críticos[o], tendríais que saber bien, o en todo caso podríais fácilmente ser convencidos, de que todo [acto de] vuestro pensar sucede según ciertas leyes internas; que, en consecuencia, la manera de pensar modifica lo pensado y que algo en vuestras manos se os convierte así, como es para vosotros, por el hecho de que vosotros lo pensáis. Sin lugar a dudas sucederá lo mismo en el presente caso; vosotros mismos, al dirigir hacia vosotros vuestro pensamiento, seréis modificados en este pensamiento; y

---

[ñ] Esta apelación a la experiencia propia del lector / alumnos, con el fin también de hacer ver que su filosofía trataba de realidades y no se limitaba a meras fórmulas, la utilizaba Fichte en sus clases de Jena, y no olvidemos que este libro estaba destinado primeramente a ellas. Fichte indicaba a sus alumnos que se fijaran y pensaran primero en la pared, y después que pensaran en aquel que había pensado en la pared para, de ese modo, conducirles hacia el Yo (véase a continuación F 18, A 37; o *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* II, FW I, 522, 526 y 531 = GA I/4, 272, 274-275 y 279). Esa acción pedagógica es la que se repite aquí al comienzo del § 1 (F 18, A 37). «Repara en ti mismo –comenzaba diciendo la primera *Introducción*–; aparta tu mirada de todo lo que te rodea y llévala a tu interior; ésa es la primera exigencia que hace la filosofía a su aprendiz. No se trata de nada que esté fuera de ti, sino únicamente de ti mismo» (FW I, 422 = GA I/4, 186; ed. cast.: *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 7). Y aquí en la *Ética* leemos: «Sólo tienes que poner en claro lo que efectivamente piensas, únicamente has de aprender a comprenderte a ti mismo» (F 34, A 49).

[o] Con la expresión «filósofos críticos», puesta aquí en boca de un hipotético objetor al proceder fichteano, se hace alusión a los seguidores de la filosofía crítica, esto es, de la kantiana, entre los que se encuentra el mismo Fichte por repetidas declaraciones propias. Según la *Crítica de la razón pura*, como se sabe, los objetos se acomodan a las formas subjetivo-transcendentales del conocer: espacio, tiempo, esquemas y categorías. Por eso no conocemos objetiva o teóricamente las cosas como son en sí, en el sentido de «independientes de esas formas *a priori*», sino como se nos presentan gracias a ellas, o sea, en cuanto fenómenos. De ahí que un ser en sí (según la expresión que utiliza aquí Fichte) o cosa en sí (siguiendo la denominación que usa Kant) es impensable, pues «no se puede abstraer del Yo, ha dicho la Doctrina de la Ciencia [...]; o, como lo expresa Kant: todas mis representaciones han de poder ser acompañadas por el "Yo pienso" [*Crítica de la razón pura* B 132]» (*Segunda introducción,* § 8; FW I, 500-501 = GA I/4, 253-254). O, como dirá poco después Fichte en este texto de la *Ética*: «La razón no puede ir fuera de sí misma» (F 17, A 36). Véase también Fichte, *Reseña de «Enesidemo»* (FW I, 19-20 = GA I/2, 61-62), *Grundlage* (FW I, 97, 227, 244, 247 = GA I/2, 260, 369, 383, 385), «Unterschied des Geistes vom Buchstaben» (GA II/3, 329), *Fundamento del Derecho natural*, § 3 (FW III, 40 = GA I/4, 348), *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* (FW I, 529 = GA I/4, 277), *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (Meiner 104). Un ser o cosa en sí sería pedir que pensemos algo haciendo abstracción de todo pensar, pero evidentemente no podemos hacer abstracción de nuestro pensar cuando pensamos. En el concepto de cosa en sí hay una exigencia contradictoria: la de pensar y a la vez la de no pensar.

por tanto no habréis de decir: *así soy en y para mí,* lo cual [A 36] nunca podríais saberlo, mientras no tengáis otro medio para conoceros que mediante el pensamiento; sino únicamente: *así he de pensarme necesariamente.*

Si permanecéis siempre conscientes de este significado verdadero de vuestro resultado y os limitáis a él, entonces no hay nada que decir contra vuestro modo de proceder, y lo que con él [F 17] se consiga eso es asunto vuestro. Pero vosotros, según parece, no os limitáis en absoluto a este significado de vuestro resultado. Queréis desde ahí explicar esa obligación que se manifiesta en todos nosotros, y por tanto, partiendo de pensamientos, [queréis] derivar algo real; queréis transitar de la región del pensamiento a la región, enteramente diferente, del ser real.

A esto respondemos: de ninguna manera hacemos eso, nosotros permanecemos en la región del pensamiento; y precisamente en ello consiste la incomprensión que aún persiste en relación con la filosofía transcendental, en que se sigue creyendo que es posible un tránsito semejante, en que incluso se exige ese tránsito, en que se encuentra todavía pensable un ser en sí. Aquella obligación en nosotros, ¿qué es sino una acción de pensar que se nos impone, una conciencia necesaria? ¿Es que podemos aquí, partiendo de la conciencia de la mera conciencia, alcanzar el objeto mismo? ¿De esa exigencia sabemos, acaso, algo más que el que hemos de pensar necesariamente que una tal exigencia se promulga en nosotros? Lo que inferimos en la deducción mediante nuestros argumentos es un pensar, y lo que, independiente de todos nuestros razonamientos, está en nosotros como algo primero e inmediato, es también un pensar. La diferencia es meramente ésta: que en este último no somos conscientes de sus fundamentos, sino que se nos impone con una necesidad inmediata, y *por eso* recibe el predicado de realidad[p], de perceptibilidad; por el contrario, el primero se halla en una cadena de razonamientos[19] de los que somos conscientes. Precisamente ése es el propósito de la filosofía, descubrir en el desarrollo de nuestra razón[20] lo que permanece desconocido para nosotros desde el punto de vista de la conciencia común. De un ser en cuanto ser en sí no se habla para nada, ni nada puede decirse, pues la razón no puede ir fuera de sí misma. No hay ningún ser para la inteligencia fuera de una conciencia necesaria, y, dado que sólo para la inteligencia hay un ser, no existe en absoluto ningún ser fuera de

---

[p] «Recibe el predicado de realidad» significa que decimos de él, de ese contenido ideal u objeto, que es real. Es el olvido de las acciones transcendentales, que sin embargo han hecho posible la configuración del objeto, y la necesidad de las mismas lo que a primera vista confiere a este objeto una realidad en sí, totalmente independiente de la subjetividad. Ese olvido es inevitable para la conciencia común o cotidiana, y se refleja en el modo dogmático de filosofar; por eso para ella el idealismo es una locura. La primera toma de conciencia de la necesaria subjetivización de todo lo conocido conduce al escepticismo. La filosofía crítica o transcendental es el ensayo de desbrozar un camino intermedio, descubriendo a través de la subjetividad transcendental, y sobre todo de la imaginación (véase *Grundlage* FW I, 234 = GA I/2, 374-375), que la realidad conocida no es totalmente independiente de nuestra subjetividad ni tampoco una mera ilusión. Justamente la tarea de la filosofía (recuérdese la anámnesis platónica) consiste en «elevar a la conciencia» ese actuar originario (*Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia,* FW I, 51 = GA I/2, 141); o, como dice a renglón seguido en esta *Ética:* «Precisamente ése es el propósito de la filosofía, descubrir en el desarrollo de nuestra razón lo que permanece desconocido para nosotros en el punto de vista de la conciencia común» (F 17, A 36).

[19] Textualmente: una serie de fundamentos (o razones).

[20] *im Gange der Vernunft.*

una conciencia necesaria[q]. Esta necesidad de la conciencia se impone inmediatamente[21] desde el punto de vista común; desde el transcendental se investigan [F 18] sus fundamentos[22]. La siguiente deducción, así como todo nuestro sistema moral construido sobre ella, no nos proporciona otra cosa que una parte de esa conciencia necesaria; y [A 37] quien contemplara a ambos[r] de otra manera, lo haría de un modo muy incorrecto.

§ 1

TAREA[s]:

Pensarse a sí mismo sólo como sí mismo, esto es, haciendo abstracción de todo lo que no somos nosotros mismos

SOLUCIÓN:

1) Teorema: Yo sólo me encuentro a mí mismo como mí mismo queriendo[23]

Explicación

a) ¿Qué significa: yo *me* encuentro?

La manera más fácil de guiar a alguien para que aprenda a pensar con precisión y a entender el concepto «Yo» es ésta. Yo le diría: piensa cualquier objeto, por ejemplo la pared que está ante ti, tu escritorio, etc. Para esta acción de pensar tú admites sin duda un ser pensante, ese ser pensante eres tú; tú eres inmediatamente consciente de tu pensar en esta acción de pensar. Pero el objeto pensado no debe ser el ser pensante mismo, ni idéntico a él, sino algo contrapuesto a él, y de ese algo contrapuesto tú eres asimismo inmediatamente consciente en esa acción de pensar[t]. Ahora piénsate a ti. En cuanto que

---

[q] El término «ser» se toma aquí como sinónimo de «cosa», de lo permanente, y contrapuesto a la actividad o Yo; véase cómo lo explica Fichte mismo en *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (FW VIII, 319-320 = GA I/3, 111-112 [ed. cast.: *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua,* Madrid, Tecnos, 1996, pp. 39-40]). Sólo desde la inteligencia podemos hablar del mundo o ser, pues sólo ahí se deja conocer, y en concreto mediante las acciones transcendentales y necesarias que dan lugar a la conciencia; una conciencia, por tanto, no arbitraria ni manejable a voluntad o capricho, sino que se presenta con necesidad.

[21] En F, «inmediatamente» está en cursiva. Traduzco *unmittelbar* por «inmediatamente», sin que se deba entender aquí un sentido temporal, sino indicando que no se da mediación alguna, o sea, ningún elemento o paso intermedio. Puede también traducirse por «directamente».

[22] En F, «fundamentos» está en cursiva.

[r] A la deducción y al sistema moral.

[s] «Tarea» y no «teorema», con la intención de subrayar el aspecto real y experiencial de esta filosofía; se pide que el lector haga el esfuerzo de comprender lo que se dice por medio de la autointuición. Véase al respecto el final de la «Nota preliminar» en el § 4 (F 77, A 84) y la nota «dj».

[23] *wollend,* esto es, en la acción de querer.

[t] El término «inmediatamente» *(unmittelbar),* es decir, sin mediación alguna, hace relación a la intuición: «Una conciencia inmediata se llama *intuición*» (F 47, A 60 de esta *Ética*). La relación inmediata del ser pensante

lo haces, en este pensar no contrapones el ser pensante y lo pensado, como [en el caso] precedente; ambos no han de ser diferentes, sino uno y lo mismo, de igual modo que tú eres consciente de ti inmediatamente. Por consiguiente, el concepto «Yo» es pensado cuando el ser pensante [F 19] y lo pensado en el pensar son tomados como [siendo] lo mismo; y, a la inversa, eso que surge en tal acción de pensar es el concepto de «Yo».

Apliquemos esto a nuestro caso; «yo me encuentro» significaría: yo considero lo encontrado idéntico a mí, al que encuentra; lo encontrado ha de ser algo distinto[24] al mismo que encuentra.

b) ¿Qué significa: yo me *encuentro*?

Lo encontrado es aquí contrapuesto a lo producido por nosotros mismos; [A 38] y en particular el que encuentra debe hacer eso: encontrar[25]; es decir, yo, en la medida en que encuentro, no soy consciente de ninguna otra actividad que la del mero *aprehender*[26]: lo aprehendido no ha de ser ni producido ni de ninguna manera modificado por esa acción de aprehender, sino que debe *ser* y *ser así como es,* independientemente de la acción de aprehender[lo]. Era sin ser aprehendido, y habría permanecido como era aun cuando yo no lo hubiese aprehendido; mi aprehensión es para él absolutamente contingente, y no modifica lo más mínimo su ser. Así, ciertamente, me aparezco a mí mismo en el encontrar; aquí se trata sólo de una exposición del mero hecho de la conciencia, y en ningún caso de cómo pueda ser en verdad, es decir, desde el más alto punto de vista de la especulación[u]. Conforme a la manera, muy expresiva, como se ha formulado esto, algo es *dado* al que percibe. En una palabra, el que encuentra debe ser únicamente pasivo, y en nuestro caso se le debe imponer algo que él reconoce como [siendo] él mismo.

c) ¿Qué significa: yo me encuentro *queriendo,* y *sólo en cuanto* queriendo puedo encontrarme?

Presuponemos conocido qué significa *querer*. Este concepto no es susceptible de una explicación real, y no necesita ninguna. Cada uno en sí mismo, mediante la intuición in-

---

consigo mismo es la intuición intelectual, o autointuición interna, como aquí la llama (F 140, A 133), mientras que la que mantiene con el objeto es la intuición empírica. Por lo demás, véase un comienzo similar a éste en la primera *Introducción* a la Doctrina de la Ciencia (FW I, 423 = GA I/4, 186). «Yo me encuentro a mí mismo como tal queriendo» es el punto de partida de la conciencia común y el que, por eso mismo, toma la reflexión filosófica para elevarnos al Yo originario y, con ello, al principio moral como su manifestación en la conciencia. Es el mismo método de reflexión y abstracción con el que se iniciaba la *Grundlage* en su § 1.

[24] En F (la edición del hijo de Fichte) se pregunta, a mi modo de ver con acierto, si no debiera poner más bien: «no ha de ser algo distinto», o sea, si no hay aquí simplemente una errata en la edición original y sin embargo también es verdad que son dos aspectos diferentes del mismo Yo. Quizá por eso la edición de la Academia no rectifica.

[25] Literalmente: el encontrante debe ser encontrante *(soll das Findende findend seyn).*

[26] *Auffassen.*

[u] La filosofía transcendental ha de explicar el punto de vista de la conciencia común, sus verdades e ilusiones (y sus reflejos en las filosofías dogmáticas y escépticas), mediante la mostración de su génesis necesaria, como lo hizo a su manera Kant en la Dialéctica transcendental de la *Crítica de la razón pura.* De ese modo se señalan el alcance y los límites de la misma, situándola desde un punto de vista superior, el de la especulación o conciencia filosófica. Es en ese punto de vista donde se logran limitar y sintetizar las oposiciones que se van señalando en el texto y que nos constituyen, a saber, que lo encontrado sea idéntico a mí y a la vez distinto, que yo sea al mismo tiempo activo y pasivo.

telectual, ha de darse cuenta de lo que significa, y podrá hacerlo sin ninguna dificultad. El hecho [F 20] indicado con las palabras anteriormente dichas es el siguiente: me hago consciente de un querer. Al pensar este querer, le añado algo subsistente, que está ahí independiente de mi conciencia, algo que sería el que quiere[27] en ese querer, el que *tiene* esa voluntad, en el cual ella residiría. (Aquí no hablamos de *cómo* sucede esta acción de añadir semejante sustrato mediante el pensamiento y de cuáles son sus fundamentos, sino sólo de *que* sucede; y de eso cada uno ha de convencerse por medio de la propia autoobservación)[v]. Me hago *consciente* de este querer, lo percibo, decía. De esta conciencia, de esta percepción, me hago asimismo consciente y la relaciono de igual modo con una substancia. Esta substancia consciente es para mí la misma que también quiere; y por eso me encuentro a mí mismo como el que quiere, o sea, *me* encuentro queriendo.

Sólo en cuanto queriendo me encuentro. En primer lugar, yo no percibo inmediatamente la substancia. Lo substancial no es en absoluto un objeto de la percepción, sino que es añadido por el pensamiento a algo percibido. Sólo puedo percibir de manera inmediata algo que sea una manifestación de la substancia. Ahora bien, sólo hay dos manifestaciones que son atribuidas directamente a aquella substancia: *pensar* (en el más amplio sentido de la palabra, representar o conciencia en general) y *querer*. Lo primero no es por sí originaria y [A 39] directamente objeto alguno de una conciencia nueva particular, sino la conciencia misma. Sólo en la medida en que se dirige a alguna otra cosa objetiva y se le contrapone, llega a ser ello mismo objetivo en *esta* contraposición[w]. Por tanto, como manifestación originariamente objetiva de aquella substancia sólo nos queda lo

---

[27] *das Wollende* = el volente.

[v] La substancia o substrato no es sino la totalidad de los accidentes y su intercambio global pero fijado (tomado como fijo). Ella es añadida por la imaginación y fosilizada por el entendimiento, nos explica Fichte en el § 4 de su *Grundlage* (FW I, 142, *ibid.,* 203-204, 230-234, 215 = GA I/2, 299-300, 349-350, 371-375, 380). Esto es así por la «ley de reflexión del contraponer» (*Doctrina de la Ciencia nova methodo,* Meiner 38), según la cual «no se piensa ni se puede pensar nada claro sin pensar a la vez su contrario» (*op. cit.,* 36; véase nota «y»). Por eso mismo no puede pensarse (imaginativamente) la acción de querer y sus modificaciones sin un sustrato permanente. Explicar este proceso es asunto de la ciencia fundante de todo el sistema, pero la ética es una ciencia filosófica particular, y en ella estos fundamentos se suponen. Para los no iniciados, Fichte echa mano entonces de los hechos de conciencia normalmente admitidos. La substancia es ya en Kant una categoría, es decir, una exigencia para la comprensión objetiva, que ningún fenómeno cumple enteramente, pues todos están en proceso de cambio. Y eso mismo piensa Fichte: «Manifiestamente no es lo duradero, sino sólo lo variable, lo que es objeto de nuestras percepciones. Pues dado que toda representación externa sólo surge mediante un ser afectado, lo cual únicamente es posible por cuanto que una impresión se ejerce sobre nuestro sentimiento, luego ocasionando en nosotros una modificación, es evidente que todo objeto del que lleguemos a ser conscientes ha de anunciársenos por y en una modificación. Algo permanente no es, en consecuencia, perceptible; pero nosotros hemos de referir toda transformación a algo permanente, a un sustrato que dura, el cual sólo es un producto de la imaginación» transcendental (*Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache,* FW VIII, 320 = GA I/3, 111-112 [ed. cast.: *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua,* Madrid, Tecnos, 1996, pp. 39-40]). Aplicando esto a nuestro caso: el Yo es pura acción, pero al objetivar la acción de querer le añado un sustrato, una substancia: el Yo que quiere, el volente. Se lo añado imaginativamente y lo fijo con el entendimiento. Ésa es la razón por la que el *cogitans* que descubre Descartes se le convierte en *res* (cosa), por la contraposición que precisa la conciencia.

[w] La actividad ideal o pensar necesita de la limitación, necesita limitarse atendiendo a un objeto concreto, para llegar a ser una conciencia real, pues únicamente hay conciencia donde hay distinción. Sólo entonces puede ser objeto de una reflexión, de un encontrar.

último, el querer, el cual además siempre es *sólo objetivo,* nunca ello mismo un pensar, sino siempre únicamente la manifestación pensada de la actividad espontánea. Dicho brevemente, la única manifestación que yo me atribuyo originariamente es el querer; sólo bajo la condición de [F 21] hacerme consciente de él me hago consciente de mí mismo.

Todo esto, conjuntamente, es el sentido de la proposición arriba enunciada.

Demostración

Observación. Esta demostración ha sido llevada a cabo ya en el *Derecho natural* del autor (§ 1)[x]. A pesar de eso, no nos dispensaremos de ella tampoco aquí, sino que la presentaremos de nuevo, independientemente de los giros y expresiones empleados allí, convencidos de que mediante la exposición de la misma verdad en tiempos diferentes y con diferentes conexiones gana muchísimo en claridad de comprensión tanto el autor como el lector.

La demostración se funda: 1) *En el concepto del Yo*. El significado de este concepto acaba de ser suministrado mediante su génesis. Que él procede efectivamente de la manera indicada cuando se piensa a sí mismo, y que, a la inversa, por ese procedimiento no le surge a él otra cosa que el pensamiento de sí mismo, esto lo ha de encontrar cada uno en sí mismo, y de ello no se le puede ofrecer ninguna demostración en particular. 2) En la necesidad *de la originaria contraposición entre algo subjetivo y algo*[28] *objetivo* en la conciencia. En todo pensamiento hay algo pensado que no es el pensamiento mismo, en toda conciencia hay algo de lo que se es consciente y que no es la conciencia misma[y]. También la verdad de esta afirmación la ha de encontrar cada uno en la auto-intuición de su modo de proceder y no es posible demostrarla mediante conceptos[z]. Después, ciertamente, llega uno a ser consciente, en el mismo pensamiento, de su acción de pensar *como* tal, o sea, como un hacer, y en esa medida la convierte en objeto; y la facilidad y la tendencia natural para [llegar a] esta conciencia es el genio filosófico, sin el cual nadie capta el significado de la filosofía transcendental; sin embargo, esto sólo [A 40] es posible porque, inadvertidamente, se le pone debajo a este pensar algo meramente pen-

---

[x] Véase FICHTE, *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 116 ss.

[28] Este «algo» no se encuentra en cursiva en A y sí en F.

[y] Aquí vemos expresada lo que para Husserl sería la intencionalidad de la conciencia. En lo primero, en el concepto del Yo, vemos el primer principio de Fichte, la autoposición o acción tética del Yo. En este segundo y en el siguiente punto 3, es decir, en la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, encontramos el segundo y el tercer principio, el análisis y la síntesis. No es posible demostrar estos principios mediante conceptos, porque, al ser principios, son ellos los que hacen posible toda demostración.

[z] Hay algo inmediato y real desde donde se parte, donde se inicia y ancla el discurso. La mediación conceptual es un camino que va de algo a algo, pero su mera idealidad no crea la realidad originaria. Ésta sólo puede ser experimentada, vivida. De ahí parte la comprensión, y sólo de ahí puede hacerlo, desde una autoactividad o actividad espontánea protagonizada. Lo primario, es decir, el primer o los primeros principios, no son proposiciones teóricas, sino acciones, por consiguiente no pueden ser demostradas, sólo se puede pedir (postular) que el otro las realice por sí mismo. Esto lo explica un poco más adelante, en el punto 3 (F 24-25, A 42).

sado, [F 22] aunque sea enteramente indeterminado, aunque sea la forma de un objeto en general; pues sólo bajo esta condición se piensa efectivamente una acción de pensar[aa]. 3) [Por último, la demostración se funda] en el *carácter de lo originariamente objetivo*, en que ello debe ser algo que exista independientemente del pensar, luego algo *real,* subsistente por y para sí mismo. También de esto se ha de convencer uno mediante la intuición interna; si bien esta relación entre lo objetivo y lo subjetivo es examinada en una Doctrina de la Ciencia, no es en absoluto demostrada a partir de los conceptos de ésta, los cuales llegan a ser posibles ellos mismos sólo mediante esa observación.

La demostración puede ser llevada a cabo así: el carácter del Yo es éste, *que un ser actuante y un ser sobre el que se actúa es uno y el mismo.* Así es, como[29] hemos visto, cuando el Yo es pensado. Únicamente en la medida en que lo pensado es el mismo que el que piensa, lo pensado es considerado como mí mismo.

Ahora bien, aquí hay que dejar enteramente de lado el pensar. Dado que lo pensado es idéntico al que piensa, el que piensa soy efectivamente yo mismo; pero, a consecuencia de la proposición establecida, *lo*[30] *pensado, lo objetivo, lo meramente para sí y enteramente independiente del pensar,* debe *ser Yo*[31] y conocido como Yo; pues ha de ser *encontrado como Yo.*

Según esto, en lo pensado en cuanto tal, es decir, en la medida en que [el Yo] es sólo lo objetivo que nunca puede llegar a ser lo subjetivo, o sea, en la medida en que es lo originariamente objetivo[ab], ha de tener lugar una identidad entre el actuante y lo actuado, de tal manera que sólo podría ser objeto, decía yo, por tanto [sólo podría ser] un actuar *real* sobre sí mismo, no un mero intuirse a sí mismo como lo es la actividad ideal, sino *un real autodeterminarse a sí mismo por sí mismo.* Pero algo así sólo lo es el querer; y, a la inversa, el querer lo pensamos únicamente así. La proposición «encontrar*se*» es, en consecuencia, absolutamente idéntica con la de «encontrarse queriendo»; sólo en la medida en que me encuentro queriendo, yo *me* encuentro, y en la medida en que me encuentro, me encuentro necesariamente *queriendo.*

[F 23] Corolario

Se ve claramente que –para demostrar algo de manera categórica a partir de la proposición que acabamos de establecer– a «si me encuentro, me encuentro necesariamente en tanto que queriendo», le ha de preceder otra [proporción], a saber: me en-

---

[aa] Cuando en un posterior momento reflexionamos sobre el pensar en cuanto tal, objetivamos esa acción y la comprendemos como siendo la acción de una substancia que piensa, y añadimos esta substancia con la imaginación (véase la nota «v»).

[29] Tanto F como A corrigen la errata de la edición original, que en vez de *wie wir* (como nosotros) ponía *wir wir* (nosotros nosotros).

[30] En F, «lo» no va en cursiva.

[31] O «debo *ser Yo*», expresando la identidad desde el otro lado o término.

[ab] No quiere eso decir que el sujeto volente sea originariamente un objeto más del mundo, sino que es lo originariamente real, siempre real y nunca actividad meramente ideal o mera conciencia (= subjetivo), sino distinguida de ella en cuanto que es ideal y real a la vez.

cuentro a mí mismo necesariamente, necesariamente llego a [A 41] ser consciente de mí mismo. Esta autoconciencia, no ciertamente como *factum,* pues en cuanto tal es inmediata, sino en su conexión con todo el resto de la conciencia en cuanto que se condicionan mutuamente, es verificada en un Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia[ac]; por consiguiente, la proposición que acabamos de establecer y todo lo que aún deduciremos de ella será una consecuencia necesaria, así como una condición de la autoconciencia. De ella y de todas sus consecuencias se puede decir: tan cierto como que Yo soy Yo o que soy consciente de mí, tan cierto es que esto y aquello es cierto para mí y necesariamente existente en mí y para mí: y así la ciencia de la ética, que aquí hemos de erigir, está firme sobre el fundamento que comparte con toda la filosofía.

2) Sin embargo, el querer mismo es pensable sólo bajo la condición de algo distinto al Yo

En la abstracción filosófica se puede hablar, ciertamente, de un querer *en general,* el cual, justamente por eso, es indeterminado; pero todo querer efectivamente *perceptible,* como el que aquí se exige, es necesariamente un querer determinado, en el cual *algo* es querido. «Querer algo» significa exigir que un objeto determinado, que en el querer sólo es pensado como *posible* (pues en caso contrario no sería querido, sino percibido), llegue a ser el objeto real de una experiencia; y por esta exigencia él es trasladado y puesto[32] fuera de nosotros. En todo querer se halla, por tanto, el postulado de un objeto fuera de nosotros, y en su concepto es pensado algo que no somos nosotros mismos.

Pero no solamente eso; sino que la posibilidad en el querer [F 24] de postular algo fuera de nosotros presupone ya en nosotros el concepto de algo (en general) «fuera de nosotros», y este concepto sólo es posible mediante la experiencia. Pero esta experiencia es asimismo una relación de nosotros mismos con algo fuera de nosotros. En otras palabras: aquello que quiero nunca es otra cosa que una modificación de un objeto que debe encontrarse realmente fuera de mí. Todo mi querer, en consecuencia, está condicionado por la percepción de un objeto fuera de mí, y en el querer yo no me puedo percibir como soy en y para mí, sino sólo como puedo llegar a estar en una cierta relación con un objeto que se encuentra fuera de mí.

[A 42] 3) Por tanto, para encontrar mi verdadero ser, he de apartar de mi querer, con el pensamiento, ese elemento extraño. Lo que entonces permanece es mi ser puro

Esto que acabamos de afirmar es la consecuencia inmediata de las proposiciones precedentes. Lo único que aún resta por investigar es qué queda una vez hecha la abstrac-

---

[ac] Los responsables de la edición de la Academia de Baviera nos envían, en una nota a pie de página, al *Grundlage* FW I, 242 ss. = GA I/2, 382 ss., es decir, a su tercera parte, la práctica. La filosofía forma un todo sistemático, donde cualquier elemento está ligado a todos los demás.

[32] *versetzt:* puesto en otro lugar.

ción exigida. El querer como tal es algo primario, fundado absolutamente en sí mismo y en nada fuera de sí. Vamos a aclarar más este concepto, que sólo puede ser captado y explicado *negativamente* (pues algo primigenio no significa otra cosa que algo no deducido de ningún otro, y algo fundado por sí mismo, nada más que no fundado por ningún otro) y sobre el cual todo descansa aquí. Todo lo dependiente, lo condicionado por otro, lo fundado, en la medida en que lo es, puede ser conocido también *mediadamente*[33], a partir del conocimiento de lo fundante. Por ejemplo, cuando una bola es puesta en movimiento por un golpe, puedo sin duda ver inmediatamente la bola moverse, percibir el punto del que parte y el punto en el que se para, así como la velocidad con la que se mueve; pero todo esto, con sólo conocer las condiciones en las que está la bola por sí misma, lo podría también deducir, sin percepción inmediata, de la fuerza con la que ha sido golpeada. Por eso, [F 25] el movimiento de la bola es considerado como algo dependiente, segundo. Algo primero y fundado por sí mismo tendría que ser, por consiguiente, de tal manera que no pudiera ser conocido en absoluto por otra cosa, mediadamente, sino sólo por sí mismo, inmediatamente. Es como es porque es así.

Luego, en la medida en que el querer es algo absoluto y primero, no se le puede explicar de ninguna manera a partir del influjo de algo exterior al Yo, sino únicamente a partir del Yo mismo; y *esta absolutez*[34] suya sería lo que permanece una vez hecha la abstracción de todo lo extraño.

Observación. Que el querer, en el significado explicado, *aparece* como absoluto es un *factum* de la conciencia; cada uno lo encontrará en sí mismo, y desde fuera no se le puede hacer comprender a nadie que no lo sepa ya. Pero de ello no se sigue que no se haya de continuar más adelante con la explicación y la deducción de este fenómeno, mediante lo cual eso que aparece como absolutez sería a su vez explicado, y dejaría de ser absolutez, y el fenómeno de la misma se convertiría en una ilusión[35]; de igual modo, en efecto, a como se manifiesta también el que existen cosas determinadas en el espacio y en el tiempo independientemente de nosotros y una filosofía transcendental va más allá en la explicación de este fenómeno (pero sin convertirlo en una ilusión por razones que no vienen al caso[ad]). Ciertamente, nadie será capaz de ofrecer una tal explicación del querer partiendo de otra cosa[ae], ni aportar una palabra inteligible a este respecto; pero si alguien [A 43] afirma que el querer, a pesar de todo, puede tener un fundamento, ciertamente incomprensible, fuera de nosotros, tal afirmación, por cierto, no cuenta con el más mínimo fundamento a su favor, pero tampoco hay ningún argumento racional teórico en contra[af].

---

[33] *mittelbar*, por medio de otra cosa, lo contrario de «inmediatamente» o directamente.

[34] *Absolutheit*.

[35] Juego de palabras kantiano: *Schein* = ilusión, apariencia engañosa – *Erscheinung* = fenómeno, apariencia no engañosa.

[ad] La distinción entre fenómeno *(Erscheinung)* e ilusión *(Schein, Täuschung)* es central como distanciamiento del escepticismo tanto en la *Crítica de la razón pura* (B 69-71; A 293-298; B 349-355) como en la *Grundlage* (FW I, 234 = GA I/2, 374-375).

[ae] De otra cosa distinta al mismo querer.

[af] Recuérdense las Antinomias de la *KrV*, y en particular la tercera: no se puede demostrar ni la existencia ni la no existencia de la libertad. Pero el interés práctico de la tesis, a favor de la existencia de la libertad, prevale-

Luego si alguien se decide a no buscarle a este fenómeno una explicación ulterior y a tenerlo como absolutamente inexplicable[ag], esto es, como verdad y como nuestra única verdad, según la cual se ha de juzgar y orientar toda otra verdad –y precisamente sobre esta decisión [F 26] está construida toda nuestra filosofía–, eso no ocurre a consecuencia de una intelección teórica, sino de un interés práctico: yo *quiero* ser autónomo, y por eso me tengo por tal. Pero un asentimiento de esta índole es una *fe*[ah]. Por tanto, nuestra filosofía parte de una fe, y lo sabe. También el dogmatismo, que, si es consecuente, realiza la afirmación aducida, parte de igual modo de una fe (en la *cosa en sí*); sólo que normalmente él no lo sabe. (Véase la Introducción a la nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia en *Philosophisches Journal* [Revista filosófica], tomo V, p. 23[ai].)

---

ce, en definitiva, sobre el teórico de la antítesis determinista, tiene primacía sobre él: cuando aparece el interés práctico todas estas cavilaciones teóricas «desaparecen como sombras chinescas de un sueño» (A 475, B 503), es decir, cuando nos importa actuar, entonces lo hacemos partiendo de que somos libres. Si explico mi libertad desde un fundamento superior la destruyo como tal; el mayor argumento en contra es la conciencia moral, la exigencia racional práctica de ser responsable de sí mismo. La decisión no es teórica, sino práctica, por eso «qué filosofía se elija depende de qué tipo de hombre se sea» (*Primera Introducción,* § 5; FW I, 434 = GA I/4, 195), o bien libre o bien en el modo de ser de la cosa (véase nota «ai»).

[ag] Se entiende que inexplicable por medio de conceptos, o sea, que no puede ser explicado el querer y su absolutez desde un fundamento ulterior o exterior a él. Inexplicable no quiere decir aquí absurdo, pues justamente ese *factum* es el origen de toda razón y de toda explicación; ni tampoco incognoscible, porque es accesible a cada uno por intuición intelectual (véase en este libro F 47, A 60). Es inexplicable a la razón teórica, que es el punto de vista de la heteronomía. Pero ya la *Crítica de la razón pura* había puesto límites ontológicos a sus pretensiones, a su determinismo. Toda explicación hace dependiente. El ser originario no puede aparecer en el ámbito de la heteronomía, sino en el de la autoposición, en el de la acción protagonizada. Cuando desde Marx, Nietzsche o Freud se habla en contra de la originariedad del querer, la atención se centra en el objeto querido: queremos *lo que* nos dictamina la sociedad, el resentimiento, el inconsciente, etc. Pero de eso se ha hecho aquí justamente abstracción. Si no hubiera nada más, seríamos marionetas. Afirmar que no hay nada más y que todo está heterodeterminado es en definitiva un dogmatismo, pues se pasa a afirmar más de lo que se sabe *de facto* y empíricamente, a dar por verificada una hipótesis, por reificada una idea. El que hay una autonomía nos lo muestra nuestra conciencia moral, incluso, si queremos, nuestro deseo infinito (nostalgia inobjetiva), pues no existe ningún objeto infinito que lo hubiera podido ocasionar. Véase nota «k».

[ah] Esta *Glaube* (fe, creencia) no tiene nada que ver con el significado religioso tradicional de creencia en algo transcendente o futurible que no se ve, pues aquí, por el contrario, la realidad señalada es conocida directamente por intuición interna o intelectual, y realizada por nosotros en un acto de autoposición, de riesgo y responsabilidad propia. Mientras que la afirmación dogmática de una cosa en sí, es decir, de una realidad fuera de nuestro ámbito de conocimiento, es una fe en algo transcendente, el idealismo es inmanente o, mejor dicho, transcendental: «El criticismo es por eso *inmanente,* porque pone todo en el Yo; el dogmatismo, *transcendente,* porque él va todavía más allá del Yo» (*Grundlage,* § 3; FW I, 120 = GA I/2, 279-280; véase también *Antwortsschreiben an Herrn Prof. Reinhold*, FW II, 507 = GA I/7, 294). Los términos hay que comprenderlos en el contexto propio de su uso, y se ve claramente que aquí fe significa solamente que ese saber no es demostrable desde el punto de vista de la razón teórica. Con el término de «fe», Fichte pretende acercarse, no sin ambigüedad, al admirado Jacobi. En el artículo «Creencia y realidad en el Fichte de Jena» *(Fichte: Crença, Imaginaçao e Temporalidade,* ed. F. Gil, Oporto, Campo das Letras, 2002, pp. 67-87) he recogido los diversos significados de *Glauben* en el Fichte de Jena.

[ai] «Algunos, que no se han elevado aún al pleno sentimiento de su libertad y a una absoluta autonomía, únicamente se encuentran a sí mismos en el representarse cosas; tienen sólo esa conciencia de sí dispersa, pegada a los objetos y recogida a partir de su multiplicidad. Su imagen les viene a ellos proyectada por las cosas como por un espejo; si se les quitan las cosas, entonces se pierde también su yo; ellos no pueden por mor de sí mismos desprenderse de la fe en la independencia de las cosas, pues ellos mismos existen sólo con ellas. Todo lo que son lo han lle-

En nuestro sistema, uno se convierte a sí mismo en la base de la filosofía[aj], por tanto ella parece carente de base a aquel que no es capaz de hacerlo; pero se le puede asegurar anticipadamente que tampoco encontrará en otra parte ninguna base si él no se procura ésta o no quiere conformarse con ella[ak]. Es necesario que nuestra filosofía lo declare bien alto, para que por fin se le deje en paz y no se le exija equivocadamente que demuestre a los hombres desde fuera lo que ellos mismos han de crear en sí mismos.

Y ¿cómo es pensado este absoluto en el querer?

Este concepto, en la abstracción que ha de alcanzar aquí, quizá sea el más difícil de toda la filosofía; pero, dado que toda la ciencia que hemos de establecer aquí no tiene propiamente que habérselas sino con sucesivas determinaciones del mismo, cobrará después, sin duda, la mayor claridad. No obstante, para hacer que desde el principio se piense algo con él, comencemos su examen con un ejemplo.

[A 44] Piénsese un resorte de acero que es comprimido. En él hay sin duda una tendencia a repeler lo que le oprime; por tanto, esta tendencia en él va hacia fuera. Ésa sería la imagen de un querer real en cuanto *estado*[36] del ser racional; y no es de eso de lo que aquí [F 27] hablo. ¿Cuál sería, pues, el fundamento más próximo (no la condición) de esta tendencia en cuanto manifestación efectivamente determinada del resorte de acero? Sin duda un efecto interno de él sobre sí mismo, una autodeterminación. En el cuerpo que, desde el exterior del resorte de acero, le comprime no se halla en verdad el fundamento, pues reacciona contra él. Esta autodeterminación sería lo que en el ser racional es el mero *acto* del querer. A partir de ambos momentos[al], si el resorte de acero pudiera intuirse a sí mismo, surgiría en él la conciencia de una voluntad de repeler lo que le oprime. Pero todo esto que acabamos de indicar sólo sería posible bajo la condición de que se ejerciera realmente desde el exterior una presión sobre él. De igual modo, según la argumentación anterior, el ser racional no se puede

---

gado a ser efectivamente por el mundo externo. Aquel que de hecho es únicamente un producto de las cosas nunca podrá mirarse de otra manera; y tendrá razón mientras hable exclusivamente de sí y de sus semejantes. El principio de los dogmáticos es la fe en las cosas por mor de sí mismos, por tanto una fe mediada en su propio yo disperso y sustentado únicamente por los objetos» (*Primera Introducción,* § 5; FW I, 433 = GA I/4, 194, publicada en 1797 en la revista *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrte,* dirigida por Fichte y Niethammer).

[aj] Ese sí mismo que se pone a la base de la filosofía no es la individualidad empírica de cada uno, que es diferente y llevaría al solipsismo y al escepticismo, sino lo que todos y cada uno de los individuos racionales son en cuanto acción originaria y transcendental, base tanto de su individualidad como de su carácter intersubjetivo: «Mi Yo absoluto no es, claramente, el individuo [...]. Pero el individuo ha de ser deducido del Yo absoluto. A eso pasará sin tardanza la Doctrina de la Ciencia en el Derecho natural» (carta de Fichte a Jacobi del 30 de agosto de 1795; GA III/2, 392). Efectivamente, en los primeros parágrafos de ese *Fundamento del Derecho natural* (1796-1797) se deducen desde la subjetividad transcendental tanto el individuo como la comunidad. Véase también el § 9 de la *Segunda introducción.*

[ak] La pregunta por el «porqué» es, como tal, ideal; por sí misma no encuentra límite. O éste lo pone el Yo en su querer o siempre podremos preguntar por el fundamento de todo objeto que se nos proponga. Véase la nota «k».

[36] *Zustand.*

[al] A partir de la opresión y de la tendencia interna en contra, o sea, del límite y de la autodeterminación de la acción originaria. Obsérvese la importante distinción que acaba de hacer Fichte entre «fundamento» y «condición» en cuanto condición indispensable o *conditio sine qua non.* El fundamento del querer es la tendencia del propio Yo, mientras que la condición es el límite (la apresión para el resorte). El materialismo transcendental confunde ambos, y toma la condición por fundamento.

determinar a un querer real si no se encuentra en acción recíproca con algo fuera de él (de ese modo, en efecto, se *muestra* a sí el ser racional)[am]. Pero de ello se debe hacer abstracción aquí; por consiguiente, ahora no se trata del momento últimamente indicado, así como tampoco del primero[an]. Si pues, volviendo al ejemplo, se hace total abstracción de la presión exterior, queda sin embargo algo en virtud de lo cual se sigue pensando el resorte de acero en cuanto tal; ¿y qué es lo que ha quedado? Manifiestamente, aquello a consecuencia de lo cual juzgo que el resorte de acero, tan pronto como una presión se ejerza sobre él, le opondrá una tendencia; por tanto, su propia tendencia interna a determinarse a un tender-contra, en cuanto [que ella es] la esencia propia de la elasticidad y el fundamento último, que no puede ser explicado más allá, de todos los fenómenos de esta elasticidad cuando se dan las condiciones de su manifestación. La diferencia, muy esencial, entre la tendencia originaria ínsita en el resorte de acero y la [que hay] en el ser racional se hará patente en las investigaciones que vienen a continuación.

De igual modo que hemos realizado una abstracción en el concepto puesto como ejemplo[añ], ahora hemos de realizar una abstracción en el Yo concebido por medio de su querer.

En primer término, según la forma[37], la tarea es ésta: pensar al Yo [F 28] en la abstracción exigida, como algo *subsistente,* fijo; de ello se sigue que aquello mediante lo cual se le concibe y caracteriza ha de ser algo durable y esencial. Sus manifestaciones y los fenómenos pueden cambiar, porque las condiciones en las cuales se manifiesta cambian; pero aquello que se manifiesta en todas esas condiciones permanece siempre lo mismo. (Que este pensamiento de algo subsistente se funda él mismo en las leyes de nuestro pensamiento, que por tanto aquí sólo se [A 45] busca el ser del Yo para el Yo

---

[am] *Wechselwirkung* = acción recíproca, es la tercera categoría de relación en la tabla kantiana (*Crítica de la razón pura* A 80, B 106). Pero Fichte la usa sobre todo para el ámbito de las relaciones humanas. La categoría fichteana que recogería más propiamente el significado teórico (cosificante) de la *Wechselwirkung* de Kant es la *Wechselbestimmung* o determinación recíproca, que es la categoría fundamental en la filosofía teórica y en la relación práctica entre el Yo y el No-Yo, como nos lo muestra la *Grundlage* (§§ 4 ss.). Los dos puntos de vista de esa determinación recíproca son el de la sustancialidad (más idealista) y el de la causalidad (más realista), que se complementan entre sí. Por el contrario, para la relación fundante entre personas o seres racionales, que se inicia con la *Aufforderung* (requerimiento), Fichte utiliza el término de *Wechselwirkung,* pues aquí, en el ámbito de la libertad, una no determina a la otra, sólo la influye: «Con las cosas yo estoy en una relación de causa [uno de los respectos de la *Wechselbestimmung* en cuanto relación del Yo con el No-Yo empíricos: yo intento determinar desde fuera, desde el punto de vista de la heteronomía, el mundo]; con otros fenómenos estoy en una relación de acción recíproca. La figura humana es para el hombre expresión de esta última clase [de fenómenos]. He de pensar esta figura ante mí como inviolable» (carta de Fichte a Reinhold del 29 de agosto de 1795; GA III/2, 386).

[an] Esta acción recíproca tiene una doble naturaleza, por una parte está el requerimiento *(Aufforderung)* de un ser racional sobre otro como condición para que este otro proceda a la acción libre de querer (eso es la educación), y por el otro lado se encuentra la necesidad de una limitación externa cósica (del No-Yo). Ambos no son fundamentos del querer, pero sí *conditio sine qua non* del mismo, pues sin limitación no hay subjetividad, ya que no habría distinción y, por tanto, tampoco conciencia. En consecuencia la realidad de esa limitación no procede del Yo, en caso contrario no estaría realmente limitado. Luego hemos de hacer abstracción de eso limitante, y sólo de eso, si queremos pensar lo que es propio del Yo. Éste, al ser limitado, no es una causalidad infinita, como por hipótesis sería Dios, sino un esfuerzo o tendencia *(Streben)* ilimitado hacia la realización de sí. La deducción del Yo como *Streben* la expone Fichte en el § 5 de la *Grundlage.*

[añ] El concepto de un muelle de acero.

[37] En F, «forma» va en cursiva.

y de ningún modo su ser en sí, como *cosa* en sí, se presupone a partir de la familiaridad con el espíritu de la filosofía transcendental[ao].)

Después, según la materia[38], aquello que hay que pensar debe ser el fundamento de un querer absoluto (todo querer es, en efecto, absoluto). ¿Qué es, pues? Es necesario que cada uno, desde el principio, piense con nosotros realmente lo exigido, que efectúe en ello realmente la abstracción prescrita e intuya ahora interiormente lo que queda en él. Sólo así obtiene el conocimiento que se pretende. El nombre no puede aclarar nada, pues todo este concepto prácticamente hasta ahora no ha sido pensado, y menos aún caracterizado. No obstante, a fin de que tenga un nombre, nombremos lo concebido: *tendencia absoluta hacia lo absoluto;* absoluta imposibilidad de ser determinado por cualquier cosa exterior a él, tendencia a determinarse absolutamente a sí mismo sin ningún estímulo exterior. No es sólo simple *fuerza* o *facultad;* pues una facultad no es nada real, sino sólo aquello que pensamos anterior a la realidad efectiva a fin de poder acoger a ésta en una *serie* de nuestro pensamiento[ap]; y lo que tenemos aquí que pensar ha de ser algo real, algo que constituye el ser del Yo. Sin embargo, el concepto de «facultad» forma parte también de ello. En relación a la manifestación efectiva, la cual sólo es posible bajo la condición de un objeto dado, es la facultad de esa misma manifestación. Tampoco es un *impulso,* que es como se podría llamar [F 29] el fundamento de la elasticidad en el resorte de acero aducido como ejemplo; pues el impulso, cuando se dan las condiciones de su actividad, actúa necesariamente y de una manera materialmente determinada. Del Yo no sabemos aún nada por lo que respecta a este punto, ni debemos anticiparnos a la investigación que va a producirse mediante una determinación precipitada.

Resultado: el carácter esencial del Yo, en virtud del cual se diferencia de todo lo que está fuera de él, consiste en una tendencia a la actividad espontánea por la actividad espontánea; y es esa tendencia lo que se piensa cuando se piensa el Yo en y para sí, sin ninguna relación con algo fuera de él

Observación: No se olvide que aquí el Yo es considerado simplemente *como objeto*[aq], y no como *Yo en general.* En este último supuesto, la proposición establecida sería enteramente falsa.

[ao] Era habitual en la época y en el propio Fichte la distinción entre el espíritu y la letra de la filosofía kantiana. Mientras que según ésta aparece en Kant el concepto de cosa en sí, según el espíritu de su filosofía es claro para Fichte que aquél lo ha empleado para hacerse entender por los menos versados, «*für Ihren Man*» (*Reseña de «Enesidemo»*, FW I, 19 = GA I/2, 61).

[38] En F, «materia» se encuentra en cursiva.

[ap] El concepto de facultad o capacidad *(Vermögen)* supone un Yo substante, quieto, que después se pone en movimiento y actúa, mientras que para Fichte la subjetividad transcendental es mera actividad y no substancia, agilidad y no substrato cósico o *res*. Pero cuando objetivamos al Yo (el sentido interno de Kant), entonces procedemos con él necesariamente como con cualquier otro objeto o fenómeno: le colocamos con el pensamiento (con la imaginación) debajo de todas sus manifestaciones y cambios un sustrato fijo o substancia, y ésa es la facultad. «Aquí vemos cómo surge una facultad en general, ella es un concepto sensible, engendrada por una sensibilización» u objetivación del Yo en cuanto individuo (*Doctrina de la Ciencia nova methodo,* Meiner, 205). Véase más adelante F 79, A 86, y la nota «v».

[aq] «Objeto» aquí en el sentido de actividad real, en contraposición con la actividad meramente ideal o conciencia.

[A 46] § 2

Se acaba de mostrar lo que el Yo *es* en y para sí mismo; o, dicho de una manera más cuidadosa: cómo el Yo, cuando es pensado únicamente como objeto, ha de ser necesariamente *pensado.*

Pero –y ésta es una proposición que podríamos presuponer como conocida y probada a partir de un Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia– el *Yo* es algo sólo en la medida en que se pone (se intuye y se piensa) a sí mismo como tal, y no es nada más que lo que él pone[ar].

Sólo unas palabras para esclarecer esta proposición. En eso precisamente se distinguen una cosa y el Yo (el ser racional), enteramente opuesto a ella, en que la primera sólo debe *ser*, sin saber lo más mínimo de su ser; pero, en el Yo en cuanto Yo, ser y conciencia deben coincidir, no ha de haber ningún ser del Yo sin autoconciencia, y, a la inversa, ninguna conciencia de sí mismo sin [F 30] un ser del que se es consciente. Todo ser guarda relación con una conciencia, e incluso la existencia *de una cosa* no puede ser pensada sin que se piense además una inteligencia que sabe de esa existencia; sólo que este saber no es colocado en la cosa misma que es, sino en una inteligencia fuera de ella; por el contrario, el saber sobre el ser del Yo es colocado en la misma substancia que también *es*; y sólo en la medida en que es puesta esta ligazón inmediata entre la conciencia y el ser, se puede decir: el Yo es esto o aquello.

Aplicado esto a nuestro presente caso: tan cierto como que lo establecido anteriormente es el ser del Yo, él ha de saberlo. Por consiguiente, hay con seguridad una conciencia de la tendencia absoluta descrita.

Quizá pueda tener importancia no saber esto sólo de forma general, sino también describir esta conciencia misma de manera particular. Vayamos a ello.

TAREA

Llegar a ser consciente, de manera determinada, de la conciencia de nuestro ser originario

Aclaración

Es obvio que uno es consciente de lo que habla y que al filosofar no sucede de otra manera. Así, en el parágrafo precedente [A 47] llegamos a ser, en efecto, conscientes de algo. El objeto de nuestra conciencia fue producido por una autodeterminación libre de nuestra facultad de pensar, mediante una libre abstracción.

[ar] Ése es el primer principio de la Doctrina de la Ciencia, explicado no sólo en el § 1 de la *Grundlage,* sino a lo largo de toda ella, y quizá de un modo más claro en su § 5, donde, entre otros textos posibles, leemos: «El Yo debe ponerse a sí mismo no sólo para alguna inteligencia fuera de él [como si fuera un mero objeto], sino que él debe ponerse *para sí mismo*; debe ponerse *como* puesto por sí mismo», como libre y autónomo (*Grundlage,* FW I, 274 = GA I/2, 406).

Ahora se afirma que ese mismo objeto existe para nosotros *originariamente*, es decir, antes de toda actividad filosófica libre, y que se impone a nosotros necesariamente tan pronto como llegamos a la conciencia, en general. Si eso es verdad, entonces también existe una conciencia originaria del mismo, aunque no precisamente en cuanto un objeto aislado, no en la misma [F 31] abstracción en la que nosotros lo hemos establecido. Puede muy bien presentarse en y con otro pensamiento, como determinación del mismo[as].

¿Es que esta conciencia originaria está constituida de otra manera que la que acabamos de producir en nosotros en cuanto filósofos? Pero ¿cómo podría [suceder] esto, siendo así que debe tener por objeto lo mismo y que el filósofo en cuanto tal no posee ninguna otra forma subjetiva de pensar que la común y la originaria a toda razón?[at].

Entonces, ¿por qué buscamos lo que ya tenemos? Lo tenemos sin saberlo; ahora queremos simplemente producir en nosotros ese saber. El ser racional está constituido de tal manera que cuando piensa no observa normalmente su pensar, sino única-

---

[as] Lo puesto *en* el Yo *para* el filósofo (§ 1) tiene ahora (§§ 2 y 3) que ser puesto también *para* el Yo. El Yo es originariamente intuición intelectual, y ahora él tiene que llegar a ser reflexivamente consciente de su conciencia originaria, ha de tener intuición de su primigenio ser-intuición-de-sí como tendencia absoluta, lo que equivaldrá a lograr una conciencia conceptual de sí. Esta conciencia reflexiva de sí es el imperativo categórico; «es un pensamiento, de ningún modo un sentimiento o una intuición, si bien este pensamiento se funda en la intuición intelectual de la actividad absoluta de la inteligencia; un pensamiento *puro* [...] *necesario* [...] *primero* y *absoluto*» (F 59 = A 69).

[at] Ésa es la universalidad de la razón, de la acción originaria de la subjetividad transcendental, del primer principio, en todos los individuos y en todos sus actos (*Ética* F 52, A 63-64). El filósofo puede describir su objeto, el Yo, desde su propia intuición de sí, porque él también lo es; sólo que, mediante el método de la reflexión abstractiva (*Grundlage,* § 1; FW I, 91-92; GA I/2, 255), separa lo *a priori* y reflexiona únicamente sobre ello. La Doctrina de la Ciencia, explicaba Fichte en sus clases de 1794, «es construida sobre aquello que resta como Yo puro después de haberlo abstraído de todo lo que se puede abstraer. Tal ciencia no puede dar otra norma que ésta: abstráigase de todo lo que se pueda abstraer, hasta que quede sólo aquello de lo que es completamente imposible abstraerlo: eso que queda como resto es el Yo puro, el cual, a la vez, justamente por esa imposibilidad de abstraerse de él, queda perfectamente determinado como Yo puro, como lo regulativo para la facultad de pensar; es aquello de lo que no se puede abstraer en modo alguno porque es lo abstrayente mismo o –y es eso justamente lo que significa– aquello que se pone a sí mismo sin más» (*Ueber den Unterschied des Geistes vom Buchstaben* [Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra], GA II/3, 329). Pero ésa sería una operación puramente lógica, formal y externa si no fuera acompañada de una comprensión viva y directa de lo que se está hablando, de su contenido, es decir, si el filósofo no fuera él mismo ya un Yo y careciera de una intuición (intelectual). Por ella él sabe de la realidad de lo que dice, de su objeto (*op. cit.,* 329-330). Esta intuición interna del filósofo no hace sino reproducir la intuición originaria con la que el Yo, su objeto, se constituye como Yo (véase en este libro F 47, A 60). Pero mientras este Yo, en su conciencia cotidiana, no repara reflexivamente en ello, sino que dirige su atención a las cosas del mundo y se traspasa como la luz a un cristal, el filósofo logra dirigir su atención (su reflexión abstractiva) hacia ella y reproducirla mediante la única facultad o acción que sabe de lo vivo: la imaginación. La comprensión no puede apoyarse en meros conceptos, en un simple arte de conectar palabras, sino en una experiencia, y en concreto, aquí, en la experiencia de la propia realidad espontánea. Esa capacidad de no quedarse en meras palabras, sino de captar activa y creativamente el significado interno o espíritu de una filosofía, es lo que Fichte denomina «genio filosófico»: «Tener conciencia de la intuición es genio filosófico» (*Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Meiner, 33), es «el talento de encontrar en y durante el actuar mismo no sólo lo que surge en él, sino también el actuar como tal» (*Fundamento del Derecho natural,* FW III, 5 = GA I/3, 316; véase también *Segunda Introducción,* § 10, FW I, 508 = GA I/4, 260; y en general sus lecciones *Ueber den Unterschied des Geistes vom Buchstaben,* GA II/3, 287-342; o la «Tercera lección» de *Ueber das Wesen des Gelehrten* [Sobre la esencia del sabio], FW VI, 372-381 = GA I/8, 80-87).

mente lo pensado; se pierde a sí mismo, en cuanto sujeto, en el objeto. Pero lo que le importa a la filosofía es conocer al sujeto en cuanto tal para enjuiciar su influjo en la determinación del objeto. Eso sólo puede suceder si la mera reflexión llega a ser objeto de una nueva reflexión. Al no-filósofo le puede parecer extraño y quizá ridículo que deba uno llegar a ser consciente de una conciencia. Con eso sólo demuestra su ignorancia y su completa incapacidad respecto a la filosofía.

Descripción genética de la conciencia indicada

1) El Yo tiene la facultad absoluta de la intuición, pues precisamente gracias a ella él llega a ser Yo[au]. No puede uno remontarse más allá para deducir esta facultad, ni es necesario una deducción semejante. Cuando un Yo es puesto, es puesta esta facultad. Además, el Yo puede intuir, sin más, lo que él mismo es, y ha de hacerlo. Intuir, en general, la determinación particular de la facultad, la determinación que aquí se postula, tampoco necesita, por tanto, una deducción [A 48] o mediación a través de fundamentos externos [F 32] al Yo. El Yo se intuye simplemente porque se intuye. Baste esto sobre el *factum* en cuanto tal. Ahora

2) pasemos a la determinación de este *factum,* para lo cual contamos con que cada uno produzca espontáneamente aquello de lo que se habla e intuya interiormente lo que le surge en esa producción. El intuyente (inteligente), que justamente gracias al acto postulado llega a ser inteligente, pone la tendencia a la actividad absoluta antes descrita, a consecuencia del postulado, como [siendo] *él mismo;* se entiende que como idéntico a *sí, al inteligente.* Aquella absolutez de la acción real se convierte por tanto *de esta manera* en la esencia de una *inteligencia,* y se sitúa bajo el *dominio del concepto;* y sólo así llega a ser verdadera *libertad:* absolutez de la absolutez, facultad absoluta de hacerse absoluto a sí mismo[av]. Por la conciencia de su absolutez, el Yo se desprende[39] a sí mismo de sí mismo y se pone como autónomo.

«Se desprende a sí mismo de sí mismo», decía, y voy a explicar primeramente esta expresión. Toda intuición en cuanto tal ha de dirigirse a algo que existe independientemente de ella y que existe así como se lo intuye. No sucede de otra manera con la intuición de la que hablamos aquí, puesto que sigue siendo una intuición. El Yo, en

---

[au] «El sujeto absoluto, el Yo, no es dado por una intuición empírica, sino puesto por una intuición intelectual»; así fue como Fichte anunció por primera vez este principio de su filosofía en la *Reseña de «Enesidemo»* (FW I, 10 = GA I/2, 48). Sobre el tema de la intuición intelectual véanse los §§ 5 y 6 de la *Segunda Introducción,* y aquí, más adelante, F 47, A 60.

[av] La libertad propiamente dicha es la libertad moral, y ésta sólo es posible mediante el concepto, es decir, mediante la conciencia reflexiva que se expresa en el imperativo categórico. Por eso únicamente el ser racional puede llegar a ella, y sólo el que llega a ella se libera propiamente de la sujeción de la naturaleza, o sea, de la concreción de lo empírico, pues se eleva a la universalidad del concepto, y sobre el transfondo de esa universalidad, de ese horizonte ideal que se abre a todo, comprende su individualidad como acto de libertad. Absoluto aquí, por tanto, no significa serlo todo (en ese caso no habría ya tarea moral), sino ser absuelto de toda heteronomía, ser a partir de sí (véase nota «bv»).

[39] *losreißen.*

cuanto absoluto, tiene que hallarse ahí y haber estado ahí antes de ser aprehendido en la intuición; esa absolutez ha de constituir su ser y su subsistir independientes de toda intuición. Ahora bien, donde lo intuido ha de ser algo exterior al ser del intuyente, a la inteligencia como tal no le queda sino el contemplar pasivo. Eso no debe suceder aquí. Lo intuido es él mismo lo intuyente; ciertamente no en cuanto tal[40], pero forma con él un solo ser, una sola fuerza y substancia. Por consiguiente, la inteligencia no se limita aquí a contemplar, sino que ella misma, [F 33] en cuanto inteligencia, *llega a ser* –para sí, se entiende, pues espero que nadie pregunte por otro ser[aw]– fuerza real y absoluta del concepto[41]. El Yo, como fuerza absoluta con conciencia, se desprende del Yo como algo absoluto *dado,* sin fuerza ni conciencia.

Es necesario pararse un poco más en este pensamiento capital, que a muchos les parecerá difícil, pero de cuya recta comprensión depende la posibilidad de entender todo nuestro sistema.

Piensa una vez más, le diría al lector, en aquel resorte de acero del que nos servimos como ejemplo en el parágrafo anterior. En él se halla, ciertamente, el principio de un movimiento propio que no le viene en absoluto [A 49] del exterior, sino que más bien opone resistencia a la orientación que recibe de fuera. Sin embargo, vacilarías en atribuir al resorte de acero lo que siempre has llamado hasta ahora *libertad* y que tienes todo el derecho de llamarla así. ¿De dónde [viene] esa vacilación? Quizá me responderías algo como esto: la resistencia se sigue sin excepción, según una ley necesaria, de la naturaleza del resorte de acero y de la condición bajo la que está, la de que una presión se ejerce sobre él desde fuera; cuando estos dos primeros *data*[42] son puestos, podemos contar ya con toda seguridad con la resistencia del resorte y predecirla; ahí estaría quizá la razón, que se te ocultaba, de por qué no podías atribuir libertad al resorte de acero. Si tú respondieras así, entonces quitemos ese obstáculo: te permito que suprimas en el pensamiento esa necesidad y esa legalidad en el resorte de acero y que admitas que a veces, no se sabe por qué, él cede a la presión, y otras veces, tampoco se sabe por qué, se opone a ella. ¿Llamarías entonces *libre* al resorte de acero así pensado? No lo espero en absoluto. Lejos de hacerte más fácil el que ligues el [F 34] concepto de libertad con el del resorte, te da la impresión de ser algo absolutamente impensable: el ciego azar; y tú continúas [diciendo] que, si bien no sabes qué determina al resorte de acero a la resistencia, *está* sin embargo determinado, y de ninguna manera *se determina a sí mismo* a resistir, y que, por consiguiente, no se le ha de considerar libre.

Entonces, ¿qué estás pensando con tu «*estar* determinado» en oposición a un «*determinarse a sí mismo*», y qué exigirías propiamente para que sea posible esto último? Tratemos de aclarar esto. Dado que no podías en absoluto admitir el pensamiento, ensayado

---

[40] Fichte añadió al margen: «*directamente* en cuanto tal», pues son dos elementos o partes integrantes de una misma acción. Tendemos a pensar la acción como monocorde, mientras que la acción subjetiva siempre es sintética, es decir, es unificación de elementos plurales que no son separables *realiter,* de manera substancial o cósica.

[aw] Se espera que nadie pregunte por un ser (o cosa) en sí fuera de todo acto de inteligencia, de todo acto de conocer, y del cual, por consiguiente, no podríamos tener noticia. Ésa sería una petición contradictoria.

[41] Fichte añadió al margen: «Al Uno se le colocan *ojos*».

[42] *data* = datos, cosas dadas. Pongo *data* en cursiva no porque esté así en el texto, sino porque no es un término español. Conservo de ese modo la palabra latina que utiliza el mismo Fichte.

hace un momento, de una cosa libre entendida como dependiente del ciego azar, y que de hecho no podías pensar nada con él, no facilitándote por tanto la atribución de la libertad, permaneceremos entonces en el [pensamiento] que fue presentado primeramente. En este caso, dices, el resorte de acero está *determinado por su naturaleza* a resistir contra la presión que se ejerce sobre él. ¿Qué significa esto? No exigimos aquí de ti que hayas de tener un conocimiento que esté fuera de ti, o que debas encontrar resultados lejanos mediante largas deducciones. Eso de lo que aquí se trata, lo estás pensando ya realmente en este instante y lo has pensado desde siempre, antes de que te decidieras a filosofar; sólo tienes que poner en claro lo que efectivamente piensas, únicamente has de aprender a comprenderte a ti mismo. La naturaleza de la cosa es su firme y fijo subsistir[43], sin movimiento interno, en reposo y muerto, y algo así pones necesariamente cuando afirmas una [A 50] cosa y una naturaleza de la misma, pues tal poner es precisamente el pensamiento de una cosa[ax]. En ese subsistir en reposo e invariable tienes ya comprendido, [o sea,] se halla en él como predestinado, el que bajo cierta condición se sigue cierto cambio, pues tú, como decías, ya has pensado desde el principio algo *puesto como fijo e invariable.* Ésa es la naturaleza de la cosa, que no depende en absoluto de ella; pues la cosa es ella misma su naturaleza, y la naturaleza de la [F 35] cosa es la cosa; tan pronto como tú piensas lo uno, piensas necesariamente a la vez lo otro, y no harás, espero, que la cosa sea *antes* que su naturaleza, a fin de que sea ella misma la que determine su naturaleza. Pero una vez que has puesto la naturaleza de la cosa, pasas, en tu pensamiento, de un ser (la naturaleza) a un ser (su manifestación bajo una cierta condición) por medio siempre del mero ser[44] a través de una serie continua; esto es, mirando el tema subjetivamente y considerando entonces la determinación de tu pensar, tu intuición está y permanece continuamente atada, ella se limita siempre a contemplar, y no hay ningún momento en la serie en el que ella pudiera elevarse a una producción espontánea; y este estado de tu pensar es justamente lo que tú llamas el pensamiento *de la necesidad,* y por él niegas toda libertad a lo pensado.

En consecuencia, se ha encontrado la razón de por qué no eras capaz de pensar ninguna libertad en nuestro caso y en otros parecidos. Expresándolo objetivamente: todo ser que fluye él mismo de un ser es necesariamente un ser y de ningún modo un producto de la libertad; o subjetivamente: mediante el enlace de un ser a otro ser nos surge el concepto de un ser necesario. De aquí puedes concluir también por oposición lo que tú propiamente exiges para pensar la libertad, esa que tú puedes pensar y que desde siempre has pensado efectivamente. Tú exiges un ser, [pero] no carente de todo fundamento, pues algo así no puedes pensarlo en absoluto, sino únicamente uno cuyo fundamento no se halle de nuevo en un ser, sino en algo distinto. Ahora bien, fuera del ser no hay para nosotros nada más que el pensar. El ser que serías capaz de pensar como producto de la libertad habría de proceder, por tanto, de un pensar. Veamos si bajo este presupuesto la libertad se hace más comprensible.

Si algo no *está* determinado, sino que se *determina,* lo considerabas libre. ¿Es ese activo determinar comprensible bajo el presupuesto de que la [F 36] determinación

---

[43] *sein festgesetztes Bestehen.*

[ax] Véase la nota «v».

[44] *durch lauter Sein.* Recuérdese que aquí «ser» designa la cosa y su modo de ser contrapuesto a la libertad.

suceda por un pensar[45]? Sin duda, con tal de que se sea capaz de pensar el pensar mismo y no se convierta al concepto en algo así como una cosa. Pues lo que hacía imposible la deducción de algo libre [A 51] a partir de un ser, a saber, que se ponía una subsistencia fija, desaparece aquí por completo. El pensar no es puesto en absoluto como algo subsistente[46], sino como agilidad[47] y únicamente como agilidad de la inteligencia. Algo se ha de determinar a sí *mismo* para poder ser pensado como libre, exigías tú; no sólo algo que no estuviera determinado por algo exterior, sino tampoco por su naturaleza. ¿Qué significa ese «*mismo*»? Con ello se piensa manifiestamente una dualidad. Lo libre debe ser antes de estar determinado, debe tener una existencia independiente de su determinación[48]. Por eso no se puede pensar una cosa como determinándose a sí misma, porque no es anterior a su naturaleza, esto es, al conjunto de sus determinaciones. Como se acaba de decir, lo que debe determinarse a *sí mismo* ha de ser, en un cierto aspecto, antes de ser, antes de tener propiedades y cualquier naturaleza. Eso sólo se puede pensar bajo nuestro presupuesto, y con él cabe pensarlo muy bien. Lo libre, en cuanto inteligencia, precede con el concepto de su ser real al ser real, y en lo primero se halla el fundamento de lo segundo. El concepto de un cierto ser precede a ese ser, y este último depende del primero[ay].

Nuestra afirmación es, por consiguiente, ésta: sólo *la inteligencia* puede ser pensada como *libre,* y llega a ser libre meramente porque se capta como inteligencia; pues sólo así pone su ser bajo algo que es superior a todo ser: bajo el concepto. Alguien podría objetar: incluso en nuestra propia argumentación, en el parágrafo precedente, se ha presupuesto la absolutez como un ser y como algo puesto, y la reflexión, que ahora debe hacer tan grandes cosas, está ella misma condicionada manifiestamente por aquella absolutez, la tiene por objeto, y no hay reflexión en general si no se presupone un objeto, [F 37] ni esta reflexión [particular] si no se presupone este objeto [particular]. Sin embargo, se inferirá en su lugar que incluso esta absolutez es exigida para la posibilidad de una inteligencia en general y que proviene de ella[az]; que, por tanto, la proposición que se acaba de establecer puede ser invertida y se puede decir: sólo un ser *libre* puede ser pensado como *inteligencia,* una inteligencia es necesariamente libre.

Retornemos a nuestro asunto.

---

[45] En F, «pensar» va en cursiva.

[46] *bestehendes.*

[47] *Agilität,* procedente del francés *agilité,* que a su vez viene del latín *agilitas.* Lo podríamos traducir también por *actividad,* pero entonces no se recogería la especificidad del término. En F 8, A 26 Fichte utilizaba como sinónimo «movilidad».

[48] *Bestimmheit.*

[ay] Ése es el concepto de «fin», donde la noción de un ser precede a su existencia y le da origen (Kant, *Crítica del Juicio,* § 10). Véase el resumen que de ello hizo el joven Fichte en GA II/1, 363-364. La libertad configura un reino de fines, decía Kant (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* capítulo segundo, Ak.-Ausg. IV, 433 ss.; ed. cast.: M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, pp. 90 ss.).

[az] Eso es lo que se va deduciendo en estos §§ 2 y 3. En este último se concluye que «el principio de la moralidad es el pensamiento necesario, por parte de la inteligencia, de que ella debe determinar su libertad, absolutamente y sin ninguna excepción, según el concepto de la autonomía» (F 59, A 69).

Al intuir el Yo esa tendencia a la actividad absoluta como [siendo] él mismo, conforme al postulado, se pone a sí como libre, es decir, como facultad de una causalidad por medio del mero concepto

[A 52] La libertad es, según Kant, la facultad[49] de comenzar absolutamente un estado (un ser y un subsistir)[ba]. Ésa es una magnífica definición nominal. Sin embargo no parece que en general la intelección haya ganado mucho con ello, pues sobre la libertad siguen circulando conceptos casi enteramente falsos. Y es que se tenía que responder a una cuestión todavía más elevada, la de *cómo* un estado [de cosas] puede ser comenzado de manera absoluta, o [en otras palabras] cómo puede pensarse el comienzo absoluto de un estado, lo cual habría proporcionado un concepto genético de la libertad, habría generado ese concepto ante nuestros ojos. Eso es precisamente lo que hemos hecho. No es que el estado comenzado absolutamente no sea enlazado absolutamente con nada, pues el ser racional finito no puede pensar sino mediatizando y ligando[50]. Sólo que no es ligado con otro ser, sino con un pensar.

No obstante, para establecer así el concepto [genético de la libertad], se ha de seguir ciertamente el camino de la Doctrina de la Ciencia y ser capaz de seguirlo; se ha de hacer abstracción de todo ser en cuanto tal (del hecho)[bb] y partir de lo que es superior a todo ser: del intuir y del pensar (del actuar de la inteligencia en general). El mismo y único camino que en la filosofía teórica nos conduce a la meta, la de explicar el ser (se entiende que para nosotros)[bc], es también [F 38] el único que hace posible una filosofía práctica. Con ello se hace también más clara la expresión utilizada ante-

---

[49] El uso cotidiano del español tendería aquí a utilizar más bien la expresión «capacidad de comenzar», pero en pro de la regularidad en la traducción sigo vertiendo *Vermögen* como «facultad», según lo requiere la terminología más escolar y consolidada, reservando «capacidad» para *Fähigkeit*.

[ba] Immanuel Kant, 1724-1804. «[...] una libertad en sentido transcendental [... es] una clase particular de causalidad según la cual podrían sucederse los acontecimientos del mundo, es decir, una capacidad de iniciar absolutamente [= sin más, sin otra cosa] un estado [de cosas] y, consiguientemente, también una serie de consecuencias del mismo. Así pues, esa espontaneidad no sólo iniciará una serie, sino la misma determinación de esa espontaneidad para la producción de la serie, es decir, comenzará absolutamente la causalidad, de manera que no hay nada previo que determine según leyes estables la acción ocurrida» (*Crítica de la razón pura* A 445, B 473). «Por libertad en el sentido cosmológico entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar un estado [de cosas] *por sí mismo*, cuya causalidad, por tanto, no está a su vez subordinada a otra causa conforme a la ley natural que la determinara según el tiempo» (*op. cit.*, A 533, B 561).

[50] F añade: «ligando continuamente hasta que capta *el pensar* mismo». Pero el sentido es claramente que aun aquí seguimos enlazando, mas no ya con un ser, sino con un pensar, como se nos dice en la frase siguiente.

[bb] Recuérdese que Reinhold partía de un hecho de conciencia *(Tatsache des Bewußtseins)*, y cómo en la *Reseña de Enesidemo* Fichte critica ya esta posición: «El primer presupuesto incorrecto que ocasionó su establecimiento [el establecimiento del «principio de conciencia» de Reinhold] como principio fundamental de toda la filosofía fue que se debía partir de un hecho. Evidentemente, hemos de tener un principio fundamental real y no meramente formal, pero tal principio no tiene por qué expresar precisamente un hecho (That*sache*), puede expresar también una acción real (That*handlung*)» (FW I, 8 = GA I/2, 46).

[bc] «Para nosotros» significa que la filosofía teórica, como toda filosofía en general, explica la realidad que nos es dada a nosotros, no una cosa en sí a la que no tendríamos acceso al ser independiente de toda subjetividad, no sólo de la empírica, sino también de la transcendental.

riormente: «El Yo se pone a sí mismo [como] autónomo». El primer aspecto de esa proposición, «el Yo incluye en la intuición y en el concepto de sí mismo todo lo que es originario (pero nada es originario sino lo libre)» está ya perfectamente explicado. Pero ella contiene aún algo más. En efecto, todo lo que el Yo puede ser en la *realidad efectiva*[51], donde el concepto se convierte en concepto de conocimiento y a la inteligencia sólo le queda el contemplar, depende, sin embargo, originariamente del concepto. Todo lo que el Yo debe llegar a ser ha de conseguirlo él mismo mediante el concepto, y todo lo que será se lo habrá hecho mediante él. En todos los aspectos él es su propio fundamento, y *se pone a sí mismo* absolutamente también en sentido práctico.

[A 53] Él se pone a sí, pero también sólo como una facultad

Esto se ha de probar rigurosamente y es susceptible de la más severa demostración. En efecto, la tendencia a la actividad absoluta cae, como hemos visto, bajo el dominio de un ser inteligente. Pero el ser inteligente en cuanto tal *(así es como cada uno ha de encontrarse en la intuición de sí mismo, como inteligencia, y a nadie se le puede probar)* se determina absolutamente a sí mismo, es mera *actividad pura* en contraposición con todo *subsistir y estar puesto*, por muy sutilmente que se quiera pensar esto; en consecuencia, no es susceptible de ninguna determinación por medio de su eventual naturaleza y esencia, de ninguna tendencia, impulso, inclinación o cosa parecida. Por consiguiente, una tal inclinación, por muy sutilmente que se la quiera pensar, tampoco es posible [que exista] en la fuerza activa[52] que se encuentra bajo el dominio de una inteligencia, en la medida en que ella esté bajo este dominio; sino que esta fuerza activa se convierte así en una mera *facultad* pura, es decir, simplemente en un concepto con el cual se puede enlazar, en el pensar, una realidad efectiva como fundamento de ésta, sin que se halle en él el más mínimo *datum*[53] sobre *qué clase de* realidad efectiva pueda ser ésta[bd].

El resultado de nuestra presente investigación está [F 39] contenido con precisión en las proposiciones precedentes, y no necesita ser puesto de relieve de manera particular

§ 3

En el parágrafo anterior ha debido de resultar extraño que, a partir de la reflexión sobre una tendencia, se haya deducido una conciencia que no contiene en sí nada que

---

[51] *Wirklichkeit,* en la realidad del mundo.

[52] *Thatkraft.*

[53] *Datum* = dato. Pongo *datum* en cursiva no porque esté así en el texto, sino porque no es un término español. Conservo de ese modo la palabra latina que utiliza el mismo Fichte.

[bd] La libertad no es un ser en el sentido de «cosa», y como tal libertad carece de inclinación, de esencia, de naturaleza, de leyes que la determinen e indiquen qué clase de realidad va a producir su acción. Por eso es pura capacidad o facultad sin más, cuando es objetivada. Véase la nota «ap».

se parezca a una tendencia, y que el verdadero carácter de esa tendencia antes establecida parezca haber sido dejado de lado. Esto último no debe ocurrir. El Yo, según el principio sobre el cual se fundaba nuestro razonamiento en el parágrafo precedente, sólo es aquello que él se pone. El Yo debe ser originariamente una tendencia. Eso no significa nada, y sería en sí mismo contradictorio, si él no tuviera *para sí mismo* este carácter, si no fuera consciente de él. Por tanto, la cuestión no es *si* se da una tal conciencia en el Yo, sino que lo que requiere verdaderamente una investigación cuidadosa es *cómo* esa conciencia pueda estar constituida en cuanto a su forma. Conseguiremos la comprensión exigida del modo más adecuado haciendo surgir esa conciencia ante nuestros ojos.

[A 54] En consecuencia, nuestra tarea es la siguiente:

Ver de qué manera el Yo se hace consciente de su tendencia a la actividad espontánea absoluta como tal[be]

Nota preliminar

En el parágrafo anterior nos pusimos en marcha postulando sin más una reflexión sobre el Yo objetivo dado. Teníamos el derecho indiscutible de hacerlo, ya que el Yo es necesariamente inteligencia, y una inteligencia que se intuye a sí misma incondicionadamente. Nosotros, que filosofamos, éramos meros espectadores de una autointuición del Yo [F 40] originario; lo que presentamos no era nuestro propio pensamiento, sino un pensamiento del Yo; el objeto de nuestra reflexión era él mismo una reflexión.

En el presente parágrafo, si es que logramos resolver nuestra tarea, contamos igualmente con llegar a una semejante reflexión originaria del Yo; sólo que no podemos comenzar con ella. Pues mediante el mero postulado de una reflexión no se produce otra cosa que lo que ya tenemos: la conciencia de una mera facultad, de ningún modo la de una tendencia o de un impulso, y ello, por la razón antes señalada, no puede bastarnos. Indicaré brevemente la diferencia entre ambas reflexiones: la reflexión descrita anteriormente era posible de manera absoluta; de la que ahora se ha de mostrar se tiene primero que fundar su posibilidad, y esa fundamentación tiene lugar precisamente mediante nuestro filosofar, el cual (al menos por el momento) no debe ser tenido por otra cosa que por un filosofar.

Pasamos a la resolución de nuestra tarea.

[be] De nuevo presenta Fichte el método genético («hacer surgir esa conciencia ante nuestros ojos») como la verdadera explicación y comprensión de la realidad, de la subjetividad y su mundo (y no es de otro del que podemos hablar), pues «no se entiende nada plena y correctamente sino aquello que se ve surgir a partir de sus fundamentos» (F 49-50, A 62). «La Doctrina de la Ciencia debe ser una historia pragmática del espíritu humano» (*Grundlage,* FW I, 222 = GA I/2, 365). Aquí en concreto, en este § 3, después de haber deducido la voluntad y el Yo como tendencia a la actividad espontánea (§ 1) y como una capacidad o facultad desde la libertad del concepto (§ 2), Fichte comienza la deducción del imperativo categórico, que, como se irá diciendo, no es un sentimiento, sino un pensamiento, bajo el dominio del cual ha de caer el aspecto objetivo o real del Yo.

1) La tendencia puesta se manifiesta necesariamente como impulso en todo el Yo

Así no piensa el Yo originario; así piensa el filósofo cuando desarrolla claramente para sí mismo sus proposiciones anteriores.

Esta afirmación no necesita una demostración especial; se desprende del mero análisis de lo establecido en el § 1. La tendencia es puesta [A 55] como el ser del Yo; por consiguiente, también en cuanto tal, pertenece necesariamente al Yo, es en el Yo, y no puede ser eliminada en el pensamiento sin que se suprima el Yo mismo. Sin embargo, en cuanto mera tendencia, ella es *impulso*: fundamento real e interno de explicación de una actividad espontánea real. Pero un impulso que es puesto como esencial, subsistente, indeleble, impulsa; y ésta es su manifestación: ambas expresiones dicen exactamente lo mismo.

Por tanto, si pensamos *de manera meramente objetiva* al Yo en el cual se da el impulso y [F 41] se manifiesta, entonces el efecto del impulso es comprensible sin más [explicación]; tan pronto como aparezcan las condiciones exteriores, él tendrá como efecto una actividad espontánea, exactamente como ocurría con el resorte de acero. La acción será un resultado del impulso, como lo efectuado lo es de su causa. Ciertamente, si nosotros mismos le añadimos con el pensamiento la inteligencia, pero de tal manera que ésta sea dependiente de la constitución objetiva, pero no al revés, entonces el impulso estará acompañado de un anhelo y el acto irá acompañado de una decisión; todo ello, si las condiciones están dadas, se sucede con la misma necesidad que el acto.

Podemos pensar el Yo en relación con el impulso de esa manera tan objetiva, y así lo tendremos que pensar en su momento; pero, ahora, repetir esa abstracción en un concepto que ya hemos compuesto[54] sólo distraería y no serviría para nada. El camino sistemático exige seguir determinando lo últimamente encontrado tal y como ha sido encontrado; y, en consecuencia, el Yo no ha de ser pensado aquí objetivamente, sino tal y como ha sido presentado en el parágrafo anterior, subjetiva y objetivamente a la vez. Ése es el sentido de la denominación «*todo* el Yo» que hemos utilizado en la proposición anterior. La fuerza activa ha caído bajo el dominio de la inteligencia mediante la reflexión, como hemos probado; inversamente, la posibilidad de la reflexión depende, a su vez, de la existencia de una fuerza activa y de su determinación; eso era lo que habíamos presupuesto. Ahora bien, a este concepto de sí mismo sólo se le puede captar *por partes,* como acaba de ser establecido, de tal manera que únicamente se piensa lo objetivo como dependiente de lo subjetivo, y después se piensa lo subjetivo como dependiente de lo objetivo; pero nunca se le puede captar enteramente como un único concepto[bf].

---

[54] *zusammengesetzt*; ya hemos reunido y puesto conjuntamente los elementos que constituyen el concepto del Yo.

[bf] La conciencia reflexiva o reflexión conceptual nace en la división y distinción (modal o de modos de ser) entre lo subjetivo (concepto, posibilidad, idealidad, conciencia) y lo objetivo (objeto, existencia, realidad efectiva, mundo). La unidad originaria se queda a sus espaldas, sosteniéndola, en la acción sintética imaginativa que captamos, experimentamos y vivimos en las acciones de la vida cotidiana y que mantiene vitalmente también la

Es necesario extenderse todavía un poco más sobre esto; especialmente porque sobre este punto no nos hemos explayado aún en ningún lugar (excepto una [A 56] indicación en [F 42] el *Philosophisches Journal* [Revista filosófica], tomo V, p. 374: «Se podría aquí seguir queriendo explicar más allá, o bien la limitación», etc[bg]). Se ha dicho que la yoidad consiste en la identidad absoluta de lo subjetivo y de lo objetivo (unión absoluta del ser con la conciencia y de la conciencia con el ser). Ni lo subjetivo ni lo objetivo, sino una identidad es el ser del Yo; y lo primero[55] es dicho para designar el lugar vacío de esta identidad. ¿Pero puede alguien pensar esa identidad como [siendo] él mismo? En absoluto; pues para pensarse a sí mismo se ha de *efectuar* precisamente *aquella distinción entre lo subjetivo y lo objetivo* que en este concepto *no* debe ser efectuada. Sin esa distinción no es posible en absoluto ningún pensar. Luego nunca pensamos ambos conjuntamente, sino uno *al lado del* otro y uno *después del* otro; y mediante ese *pensar uno después del otro* hacemos, alternativamente, al uno dependiente del otro. Ciertamente, uno no puede abstenerse de preguntar: *¿soy* porque *yo me pienso,* o *me pienso* porque *soy?* Pero un tal «porque» y un tal «por eso»[56] no tienen lugar aquí en absoluto; tú no eres lo uno porque seas lo otro, o a la inversa; tú no eres en absoluto de dos maneras diferentes, sino absolutamente de una manera; y eso Uno impensable lo eres simplemente porque lo eres[bh].

---

reflexión. En una carta a la princesa Élisabeth del 28 de junio de 1643, Descartes viene a decir algo parecido desde los planteamientos de su filosofía. Él había distinguido tres géneros de ideas o de nociones primitivas: el alma, el cuerpo y la unión de ambos, y afirmaba que como más claramente se conoce esta última es por los sentidos. «De ahí que aquellos que no filosofan nunca, y que no se sirven sino de sus sentidos, no dudan en modo alguno de que el alma mueve el cuerpo, y de que el cuerpo actúa sobre el alma, sino que consideran al uno y a la otra como una sola cosa, es decir, conciben su unión; pues concebir la unión que hay entre dos cosas es concebirlas como una sola. Y los pensamientos metafísicos, que ejercitan el entendimiento puro, nos sirven para hacernos familiar la noción de alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita principalmente la imaginación en la consideración de las figuras y los movimientos, nos acostumbra a formar nociones del cuerpo bien distintas; y, en fin, es usando solamente de la vida y de las conversaciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, como se aprende a concebir la unión del alma y del cuerpo. [...] no pareciéndome que el espíritu humano sea capaz de concebir bien distintamente y al mismo tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, a causa de que es preciso, para eso, concebirlos como una sola cosa y, a la vez, concebirlos como dos, lo cual se opone» (DESCARTES, *Œuvres philosophiques,* t. III, París, Garnier, 1973, pp. 44-46). Para la reflexión, esa unidad originaria del Yo es «un lugar vacío», dirá Fichte inmediatamente después, y esto conectará con la idea que él desarrollará en Berlín de un Absoluto más allá de todo concepto.

[bg] «Se podría querer aquí seguir explicando; se [podría] explicar o bien la limitación en mí en cuanto [soy lo] reflexionado a partir de la necesaria limitación mía en cuanto reflexionante, de tal manera que yo me haría finito porque sólo puedo pensar lo finito; o, a la inversa, explicar la limitación del reflexionante a partir de la limitación de lo reflexionado, de manera que sólo puedo pensar lo finito porque soy finito; pero tal explicación no explicaría nada, pues yo no soy originariamente ni el reflexionante ni lo reflexionado, y ninguno de los dos es determinado por el otro, sino que yo soy *ambos en su unificación*: esta unificación, ciertamente, no la puedo pensar, porque justo al pensar separo lo reflexionado y el reflexionante» (*Segunda Introducción,* § 6; FW I, 489 = GA I/4, 242; ed. cast.: Tecnos, p. 76).

[55] A saber, la expresión «ni lo subjetivo ni lo objetivo».

[56] En la traducción de la frase anterior no aparece el «por eso» (*darum*), pues en español resulta redundante decir «por eso porque» (*darum, weil*), lo que hubiera producido la frase siguiente: «¿Soy por eso, porque me pienso, o me pienso por eso, porque soy?».

[bh] «Simplemente porque lo eres» significa que no hay un fundamento superior que lo determinara, pues en caso contrario el Yo sería causado y heterónomo, una cosa más entre otras. La expresión, por tanto, designa el carácter incondicionado o *a priori* del Yo, de la libertad, el hecho de que ella es por sí, autónoma.

Este concepto, que sólo se ha de describir como la tarea de un pensar, pero que nunca puede ser pensado, señala en nuestra investigación un lugar vacío que designaremos con X. El Yo, por la razón señalada, no puede comprenderse a sí mismo en y para sí: él es absolutamente = X.

Ahora bien, ese Yo entero, en la medida en que no es sujeto ni objeto, sino sujeto-objeto (lo cual, a su vez, no significa otra cosa que un lugar vacío del pensar), tiene en sí una tendencia a la actividad espontánea absoluta, la cual, si es abstraída de la substancia misma y pensada [F 43] como fundamento de su actividad, es un impulso que la impulsa. Si alguien tuviera aún alguna duda sobre nuestro derecho a [A 57] relacionar este impulso con todo el Yo, se la puede fácilmente solventar mediante una división del Yo que está aquí, por cierto, permitida. A saber, al reflexionar el Yo sobre sí mismo, según el parágrafo precedente, él pone lo que se halla en su objetividad como [siendo] él mismo, incluso en la medida en que es reflexionante o subjetivo. Ahora bien, en lo objetivo hay sin lugar a duda un impulso; éste llega a ser también, mediante la reflexión, un impulso [que se ejerce] sobre lo subjetivo; y, dado que el Yo consiste en la unión de ambos, un impulso sobre todo el Yo.

Pero no cabe en absoluto determinar aquí *cómo* se manifiesta este impulso sobre todo el Yo; y menos aún teniendo en cuenta que aquello mismo hacia lo cual él se dirige es algo absolutamente inconcebible. Sólo negativamente se puede llegar a decir que él no puede impulsar con necesidad ni con coacción mecánica, puesto que el Yo en tanto que subjetivo, cuya subjetividad pertenece también a la totalidad, ha colocado su fuerza activa bajo el dominio del concepto, y el concepto no es determinable en absoluto por medio de un impulso ni por cualquier otra cosa parecida, sino sólo por sí mismo.

2) De esta manifestación del impulso no se sigue en modo alguno un sentimiento, como se esperaría habitualmente

El sentimiento, en general, es la mera relación inmediata de lo objetivo en el Yo con lo subjetivo de ese Yo, de su ser con su conciencia[57]: la facultad de sentir es el verdadero punto de unión de ambos; pero, como se desprende de nuestra descripción anterior, sólo lo es en la medida en que lo subjetivo es considerado como dependiente de lo objetivo. (En la medida en que, a la inversa, lo objetivo es considerado como dependiente de lo subjetivo, es la *voluntad* el punto de unión de ambos)[bi].

---

[57] En F, en vez de dos puntos hay una «y».

[bi] La conciencia moral no es un sentimiento, como pensaba la filosofía inglesa (Shaftesbury, Hutcheson, Hume) o Rousseau, sino un pensamiento, una conciencia racional o razón práctica –había dicho Kant–. Antes veíamos que la unión como tal, el Yo en cuanto sujeto-objeto o idealidad-realidad, en su identidad, es incomprensible para la reflexión, pues ésta necesita precisamente la distinción. Por eso siempre observa esa identidad preferentemente desde un lado: o desde la pasividad (sentimiento) o desde la actividad del Yo (voluntad). Ambos se sitúan, no obstante, en el lado de lo subjetivo. Si ahora nos fijamos en lo objetivo, esa unión se nos aparece como cuerpo o corporalidad propia *(Leib),* que de nuevo se divide en dos consideraciones: el cuerpo articulado, que dominamos y frente al cual el Yo es activo (el cuerpo vivido de los fenomenólogos), y el cuerpo en cuanto cuerpo orgánico y físico, frente al cual el Yo es pasivo (véanse las notas «i» y «cw»).

Esto se puede hacer más comprensible de la siguiente manera: lo objetivo en el Yo es, sin ninguna intervención por parte de su libertad, movido, determinado, modificado exactamente igual que es modificada también la mera cosa. Ahora bien, dado que el Yo no es en absoluto [F 44] meramente objetivo, sino que lo subjetivo está unido con lo objetivo en el mismo, único e indivisible ser, entonces surge necesariamente con la modificación del primero, a la vez, también una modificación del segundo, por tanto una conciencia de ese estado, conciencia que aparece [como habiendo sido] tan mecánicamente producida como el mismo estado. El *sentimiento* se diferencia de la representación –en la cual, al ser lo representado un ser real, el intuyente se encuentra de igual modo meramente pasivo–, en que en el sentimiento no hay ninguna conciencia del [A 58] [ser] pensante, de la agilidad interna, conciencia que sí tiene lugar en la representación, por lo que se refiere a la forma del representar. En la representación yo no produzco ciertamente lo representado, pero sí el representar; en el sentimiento, ni lo sentido ni el sentir[bj]. No es posible determinar con más nitidez estas distinciones mediante conceptos, e incluso las determinaciones aquí ofrecidas carecen de sentido si no se las clarifica mediante una intuición de sí mismo en esos diferentes estados. Semejantes descripciones no deben sustituir la autointuición, sino sólo dirigirla.

Más adelante[bk], ciertamente, se mostrará una determinación del Yo meramente objetivo mediante el impulso a la actividad espontánea absoluta, y a partir de esa determinación se deducirá también un sentimiento. Pero aquí, según se ha dicho, no se trata en absoluto de la determinación del Yo meramente objetivo, sino de la determinación de *todo* el Yo = X. ¿Puede surgir un sentimiento a partir de esa determinación?

Conforme a nuestra descripción, para que haya un sentimiento se presupone, por una parte, la dependencia de lo meramente objetivo respecto a un estímulo[58], y, por otra, la dependencia de lo subjetivo respecto a eso objetivo. Aquí, esta última dependencia no es puesta en absoluto como posible, pues ambos, lo subjetivo y lo objetivo, no han de ser en nada diferentes, sino que han de ser considerados como absolutamente Uno y son determinados como absolutamente Uno. Qué sea eso Uno y cuál su determinación, no lo entendemos, como se [F 45] ha advertido ya antes, ofreciéndose la razón de ello. Para entender, no obstante, algo, no nos queda otra alternativa que comenzar por una de las dos partes en las que, a consecuencia de nuestros límites, nos escindimos nosotros mismos necesariamente. Lo más conveniente es comenzar por lo subjetivo, especialmente porque estamos ante el Yo, en la medida en que lo objetivo debe estar bajo el dominio de lo subjetivo[bl].

[bj] Téngase en cuenta que ambas afirmaciones, sobre la representación y el sentimiento, están hechas desde el punto de vista del Yo (el objeto del filósofo), de «el Yo originario» (F 52, A 64), o conciencia común, es decir, fenomenológicamente, según nos lo muestra la conciencia misma, que desconoce su propia génesis. Para el filósofo transcendental lo que sucede en realidad es que todo lo ha de producir (idealmente) el Yo, pues sólo así es *para* el Yo; también la representación y el sentimiento, en cuanto momentos de la conciencia. Pero él debe explicar de igual modo por qué aparecen y tienen que aparecerle a la conciencia esas cosas así y no de otra manera.

[bk] Véase § 8, III, F 105-109, A 105-108.

[58] *Antrieb. Trieb* es el impulso que viene de dentro, mientras que *Antrieb* designa más bien el que viene desde fuera en la forma de impulsión o estímulo.

[bl] Eso es lo que ocurre en el ámbito práctico, en el que estamos.

En consecuencia, el Yo, en cuanto inteligencia, es determinado inmediatamente por el impulso con toda certeza. Una determinación de la inteligencia es un pensamiento.

Por tanto,

3) De la manifestación del impulso se sigue necesariamente un pensamiento

Si contra el fundamento de esta afirmación, que acabamos de ofrecer, se recordara lo que nosotros mismos dijimos antes: que la inteligencia es, en cuanto tal, agilidad absoluta y no es susceptible de ninguna determinación, que ella *produce* sus pensamientos y ningún pensamiento puede *ser* producido en ella, entonces tendríamos que remitir a lo que sigue, donde es limitada la proposición[bm] sobre la cual se funda nuestra presente afirmación y donde se mostrará que ambas pueden muy bien coexistir una al lado de la otra. Por consiguiente, no hay duda de *que* un [A 59] tal pensamiento tiene lugar en general, y nosotros no tenemos otra tarea que adquirir el conocimiento preciso y determinado de este pensamiento.

a) Investiguémoslo primeramente en cuanto a su *forma*[bn].

Un pensar *determinado,* como el que ahora hemos de describir, aparece como determinado o bien[59] mediante una existencia, cuando lo pensado sea un objeto real, en cuyo caso el pensamiento, según [nos muestra] nuestra conciencia, es así como es porque la cosa está así constituida, o bien[60] el pensar determinado lo es por otro pensar. Entonces decimos que se sigue de ese otro pensar, y logramos comprender una serie de fundamentos racionales.

Ninguno de los dos casos tiene aquí lugar. El primero no, [F 46] porque absolutamente ninguna determinación objetiva es pensada, ni siquiera la del Yo objetivo, sino la de todo el Yo, al cual, ciertamente, nosotros no concebimos, pero del que, sin embargo, sabemos al menos que no puede ser considerado como simplemente objetivo. El segundo tampoco, porque en ese pensar el Yo se piensa a sí mismo, y en concreto según su ser fundamental, no con predicados que se deduzcan de éste; y el pensamiento del Yo, especialmente a este respecto, no está condicionado por ningún otro pensar, sino que él mismo condiciona todo otro pensar.

Por tanto, este pensamiento no es en absoluto condicionado ni determinado por nada exterior a él, ni por un ser ni por un pensar, sino absolutamente por sí mismo.

[bm] Se entiende que es limitada la validez de cada una de las proposiciones para que ambas puedan ser válidas en una esfera determinada, según un método dialéctico bien conocido.

[bn] Aquí «forma» significa que algo se da, el «δαβ», y lo que afirma Fichte es que este pensamiento o conciencia del Yo en cuanto Yo, que será la conciencia moral o imperativo categórico, no surge ni se da causado por ningún objeto o por algo exterior a él (ésa sería la posición del materialismo transcendental), ni por otro pensamiento previo, pues él es la condición de posibilidad de todo otro pensamiento. En ese sentido es absoluto, es decir, incondicionado, como lo es el Yo mismo.

[59] En F está en cursiva «o bien».

[60] En F está en cursiva «o bien».

Es un pensar primero e inmediato. –Tan extraña como pueda parecer una tal afirmación a primera vista, ella se sigue con no menos corrección de las premisas establecidas, y es asimismo importante tanto para la ciencia filosófica particular que aquí presentamos[61], como para toda la filosofía transcendental; por eso se recomienda encarecidamente que se le preste cuidadosa atención[bñ].– En primer lugar, el pensar llega a ser, sólo por ello, absoluto según su forma; nosotros obtenemos una serie que comienza sin más con un pensamiento que no se funda él mismo en ninguna otra cosa ni está añadido a ninguna otra cosa. Pues el que nosotros, filosofando, hace un momento hayamos fundamentado más allá este pensamiento mediante un impulso, carece de toda influencia sobre la conciencia *común,* la cual comienza con él y no es de ninguna manera una conciencia de los fundamentos establecidos, como también hemos demostrado. Desde ese punto de vista no sabemos más que esto: que nosotros pensamos precisamente de esa manera. Así debería suceder también en una unión en la cual el ser haya de depender de un pensar y la fuerza real haya de estar bajo el dominio del concepto. A este respecto se ha de hacer notar aún lo siguiente, que esta relación de lo subjetivo a lo objetivo es realmente la relación originaria en el Yo, y que la relación inversa, donde el pensamiento haya de depender del ser, se funda primeramente [F 47] en aquélla [A 60] y desde ella ha de ser deducida; esto es demostrado en otras partes de la filosofía, y también en nuestra ciencia, más adelante, tendremos que volver sobre ello. Entonces, especialmente el pensamiento que aquí se ha de describir es absoluto en cuanto a su contenido; es pensado así simplemente porque es pensado así. Esto es especialmente importante para nuestra ciencia,

---

[61] O sea, para la ética.

[bñ] En la *Grundlage,* § 3, Fichte expone su teoría de los juicios téticos, infinitos, en oposición a los analíticos o antitéticos y a los sintéticos. «Así como no es posible una antítesis [segundo principio o No-Yo] sin una síntesis [del Yo y del No-Yo finitos, tercer principio], o una síntesis sin una antítesis, ambos tampoco son posibles sin una tesis, sin un poner absoluto, por el cual un A (un Yo [primer principio absolutamente incondicionado]) no es puesto igual a otro ni opuesto a ningún otro, sino puesto de manera meramente absoluta [...] y así como existían juicios antitéticos y sintéticos, siguiendo la analogía debería haber también juicios téticos [...] La corrección de las dos primeras clases [de juicios, los antitéticos y los sintéticos] presupone un fundamento [...]. Un juicio tético, sin embargo, sería uno en el cual algo no sería puesto como idéntico a ningún otro, ni como opuesto a ningún otro, sino meramente como igual a sí mismo; no se podría presuponer, por consiguiente, ningún fundamento de relación ni de distinción, sino que lo tercero, lo que habría de presuponerse según la forma lógica, sería simplemente una *tarea* para un fundamento. El juicio originario y supremo de este tipo es el de «Yo soy», en el cual no se dice nada del Yo, sino que el lugar del predicado se deja vacío para la posible determinación del Yo hasta el infinito. Todos los juicios que están contenidos bajo éste, esto es, bajo el absoluto poner[se] del Yo, son de este tipo; [...] por ejemplo, "el hombre es libre"» (FW I, 115-116 = GA I/2, 276-277), que en realidad expresa «la meta práctica suprema [...:] El hombre debe aproximarse cada vez más hasta el infinito a una libertad, en sí inalcanzable. Así también, el juicio de gusto "A es bello" (en la medida en que en A hay un rasgo que también está en el ideal de lo bello) es un juicio tético, pues no puedo comparar ese rasgo con el ideal, ya que no conozco el ideal. Es más bien una tarea de mi espíritu encontrar ese ideal, una tarea que procede del absoluto poner[se] de ese espíritu y que sólo podría ser resuelta después de una completa aproximación al infinito. Kant y sus seguidores han denominado por eso muy correctamente a esos juicios *infinitos* [o ilimitados]» (*op. cit.,* 117 = 277-278). De esta clase de juicios, de los juicios téticos, es la conciencia moral o imperativo categórico que aquí se está buscando. El Yo se pone absolutamente desde sí, pero por el límite y la finitud no logra realizarse enteramente, de modo que el «Yo soy» se convierte en «Yo debo ser», en tarea de la libertad, es decir, moral. Véase nota «ch».

a fin de que no vayamos equivocadamente, como suele suceder, a buscar fundamentos ulteriores a la conciencia de que tenemos deberes (pues como tal conciencia se mostrará el pensamiento que hemos de describir) y a querer deducirla de fundamentos exteriores a ella; lo cual es imposible y comporta perjuicio a la dignidad y a la absolutez de la ley.

En pocas palabras: este pensar es el principio absoluto de nuestro ser; por él constituimos absolutamente nuestro ser y en él consiste nuestro ser. En efecto, nuestro ser no es una subsistencia material, como la de las cosas sin vida, sino que es una conciencia, y en concreto una conciencia *determinada,* cosa que ahora hemos de mostrar.

Que nosotros pensamos así, lo sabemos inmediatamente; pues pensar es justamente conciencia inmediata de la determinación de sí mismo en cuanto inteligencia, y aquí en particular de la inteligencia exclusiva y puramente en cuanto tal. Una conciencia inmediata se llama *intuición*; y dado que aquí no es intuido ningún subsistir material en virtud de un sentimiento, sino la inteligencia inmediatamente en cuanto tal y sólo ella, esa intuición se llama con razón *intuición intelectual.* Pero es también la única en su especie que aparece *originaria* y *realmente* en todos los hombres sin la libertad de la abstracción filosófica. La intuición intelectual que el filósofo transcendental pide a todo aquel que haya de entenderle es la mera forma de aquella intuición intelectual real[62], la mera intuición de la espontaneidad absoluta interna con abstracción de la determinación de la misma. Sin la real, la filosófica no sería posible; pues [F 48] originariamente no se piensa de forma abstracta, sino determinada.

b) Describamos en cuanto a su *contenido* el pensamiento que estamos investigando.

Todo el Yo está determinado por el impulso a la actividad espontánea absoluta, y es esta determinación la que es pensada en este pensar. Pero no se puede concebir todo el Yo, y precisamente por eso tampoco inmediatamente una determinación del mismo. Únicamente mediante una determinación recíproca de lo subjetivo mediante lo objetivo y a la inversa puede uno aproximarse a la determinación de la totalidad; y ese camino es el que vamos a emprender.

[A 61] En primer lugar piénsese lo subjetivo determinado por la objetividad. La esencia de la objetividad es un subsistir absoluto, invariable. Aplicado a lo subjetivo, esto da un pensar permanente e invariable, o, en otras palabras, necesario según leyes. Ahora bien, el impulso determinante es el impulso a la actividad espontánea absoluta. Como contenido del pensamiento deducido se inferiría, por tanto, éste: que la inteligencia tendría que darse a sí misma la ley inquebrantable de la actividad espontánea absoluta.

Ahora piénsese lo objetivo determinado por lo subjetivo. Lo subjetivo es la posición, descrita en el parágrafo anterior, de una facultad absoluta, pero enteramente indeterminada, de libertad. Mediante esa facultad, lo objetivo descrito es determinado, producido, condicionado; el pensamiento indicado sólo es posible bajo la condición de que el Yo se piense a sí como libre. Ambos se determinan entre sí[bo]:

---

[62] En F, «real» va en cursiva.

[bo] Ése es el método sintético: A determina B (§ 1), B determina A (§ 2), A y B se determinan mutuamente formando una unidad (§ 3). Es el único modo de pensar una realidad que no se agota en una sola dirección, en

aquella legislación se manifiesta únicamente bajo la condición de que uno se piense como libre; pero, si uno se piensa como libre, entonces ella se manifiesta necesariamente. Con ello, pues, se resuelve también la dificultad, antes confesada[bp], de admitir una determinación del pensante en cuanto tal. El pensamiento descrito no se impone incondicionadamente, pues entonces el pensar cesaría de ser un pensar, y lo subjetivo se transformaría en algo objetivo; [F 49] sino que él sólo se impone en la medida en que algo es pensado con absoluta libertad, a saber, la libertad misma. Este pensamiento no es propiamente un pensamiento particular, sino solamente la *manera necesaria* de pensar nuestra libertad[63]. Así sucede con todas las otras necesidades del pensamiento. Ellas no son necesidades absolutas; semejantes necesidades no pueden darse de ninguna manera, puesto que todo pensar parte de un pensarnos libremente a nosotros mismos, sino que están condicionadas a que se piense en general[bq].

Es necesario hacer notar además que este pensamiento, no ciertamente con nuestra conciencia, pero sí a consecuencia de la deducción que de ella acaba de hacerse, se funda en un impulso, y por consiguiente ha de conservar el carácter del impulso. Mas este carácter es el de un postulado. Por tanto, el contenido del pensamiento deducido puede describirse en pocas palabras del siguiente modo: estamos obligados a pensar que debemos determinarnos con conciencia simplemente mediante conceptos, y, en concreto, conforme al concepto de la actividad espontánea absoluta[br]; y este pensar es justamente la conciencia buscada, la de nuestra tendencia originaria a la actividad espontánea absoluta.

* * *

un único punto de vista, sino que tiene que pensar la complejidad en una unidad sintética, por tanto, analizarla primero para darse cuenta de los elementos, y finalmente pensar su unidad sintética gracias a la imaginación transcendental, la cual oscila entre todos esos elementos y relaciones y los mantiene igualmente presentes en la conciencia. Sólo así podemos pensar el concepto en toda su complejidad real, la unidad de suyo inalcanzable a la reflexión; en caso contrario aparecen dogmatismos, puntos de vista parciales, que ven algo real, pero olvidan otros aspectos de esa misma realidad.

[bp] Véase F 46, A 58-59, al inicio del apartado «3)».

[63] «Esto es muy importante» (nota marginal de Fichte).

[bq] El deber no es incondicionado desde el punto de vista transcendente, sino desde el transcendental, es decir, desde las exigencias que la subjetividad tiene de ser y comprender, y *si* se da la subjetividad. Estamos hablando de la subjetividad en general, no de alguna empírica en concreto (con este idioma, esta raza, esta cultura, etc.), que nos daría una necesidad cósica (de la naturaleza) pero no libre. Es en ese camino crítico, intermedio entre el dogmático (transcendente) y el empirista (inmanente), como hay que entender la categoricidad u obligatoriedad incondicionada del imperativo categórico. Aquí podemos ver de nuevo que Fichte no hace filosofía desde el punto de vista divino, transcendente, desde necesidades absolutas y abstraídas de toda subjetividad, sino desde el punto de vista de la filosofía transcendental, desde las necesidades transcendentales de la subjetividad para configurarse, comprender y modificar la realidad, pues «aquí sólo se busca el ser del Yo para el Yo y de ningún modo su ser en sí, como *cosa* en sí» (F 28, A 44-45). Desde ahí, la ley moral aparece como forma del acto de ser del Yo, de su acto de querer ser.

[br] Ésta sería la formulación fichteana del imperativo categórico o ley moral básica, fundamento de todas las demás. Ha sido deducida no desde la mera forma de la razón, como en Kant, sino desde la autoposición incondicionada, formal y real, del Yo. La formulación final la encontramos en F 59, A 69.

En rigor, nuestra deducción está concluida. La verdadera finalidad última de la misma, como se sabía, era propiamente la de deducir como necesario, a partir del sistema de la razón [A 62] en general, el pensamiento de que debemos actuar de una cierta manera; [era] la de probar que, si se admite un ser racional en general[64], se ha de admitir a la vez que éste tiene un tal pensamiento. Esto[65] es absolutamente exigido para la ciencia de un sistema de la razón, ciencia que es, ella misma, su propio fin.

Pero mediante tal deducción se consiguen también algunas otras ventajas. Aparte de que no se entiende nada plena y correctamente sino aquello que se ve [F 50] surgir a partir de sus fundamentos y que, por tanto, únicamente mediante una tal deducción se produce la más perfecta intelección de la moralidad de nuestro ser, asimismo, por medio de la comprensibilidad que obtiene de este modo el así llamado imperativo categórico, se elimina de la mejor manera la apariencia de cualidad oculta (*qualitas occulta*) que él tenía hasta ahora, ciertamente sin que el autor de la crítica de la razón[bs] haya dado motivo *positivamente* [para ello]; así como se anula del modo más seguro la oscura región para toda clase de fantasías[66] (por ejemplo la de una ley moral vivamente inspirada por la divinidad, y cosas parecidas) que se brindaba en virtud de esa apariencia. Por eso es aún más necesario disipar por completo, mediante inspecciones diferentes y más libres, la oscuridad que pudiera contenerse en nuestra propia deducción y que no podíamos suprimir de forma apropiada mientras íbamos con las ataduras de la exposición sistemática.

El contenido principal de nuestra deducción, que acaba de ser ofrecida, puede captarse así. El ser racional, *considerado en cuanto tal,* es absoluto, autónomo, totalmente el fundamento de sí mismo. Originariamente, es decir, sin su intervención, no *es* absolutamente nada: lo que debe *llegar a ser* se lo ha de hacer él mismo mediante su propia acción[bt]. Esta proposición no se demuestra ni es susceptible de demostración alguna. Se pide sin más a todo ser racional que se encuentre y se reconozca a sí mismo de esa manera.

---

[64] O sea, si se admite la existencia de un ser racional, cualquiera que sea.

[65] Esto = esa deducción y esa prueba o demostración.

[bs] Immanuel Kant.

[66] *Schwärmereien.*

[bt] Resuenan aquí las bellas palabras que Pico della Mirandola escribió en su *Oratio de hominis dignitate,* al inicio de la modernidad: Dios no le dio a Adán «ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, ésos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio, al que te entregué» (ed. cast.: L. Martínez Gómez en Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre,* Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 105). Como defenderá siglos después Sartre: el hombre tiene existencia, pero no esencia. O, dicho al modo fichteano en un texto cercano de esta *Ética*: «Pero el ser inteligente en cuanto tal [...] se determina absolutamente a sí mismo, es mera *actividad pura* en contraposición con todo *subsistir y estar puesto*, por muy sutilmente que se quiera pensar esto; en consecuencia, no es susceptible de ninguna determinación por medio de su eventual naturaleza y esencia, de ninguna tendencia, impulso, inclinación o cosa parecida» (F 38, A 53; véase también la nota «bd»). Pero ésa es también una idea central en la filosofía kantiana, que encontramos no sólo en su moral, cuyo principio es la libertad racional, sino también en la filosofía de la historia; véase *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita,* Tercer principio.

Por tanto, tú te piensas así como lo he descrito ahora, le diría yo al lector. Ahora bien, ¿qué piensas propiamente, cuando piensas lo descrito? No te pido, en efecto, que te salgas fuera del concepto puesto y admitido, sino solamente que te lo clarifiques mediante un simple análisis.

El ser racional debe producir *él mismo* todo lo que él será realmente. En consecuencia, antes de todo ser real (objetivo) y de toda subsistencia le has de conceder un modo de existencia, como ya hemos visto antes. Este [A 63] modo de existir no puede ser otro que el de existir como inteligencia en y con conceptos. Por eso, en tu presente concepto tienes que haber pensado el ser racional [F 51] como inteligencia. Además, has tenido que atribuir a esa inteligencia la facultad de producir un ser mediante su mero concepto[bu], dado que la presupones como inteligencia precisamente para encontrar un fundamento del ser. En una palabra: en tu concepto de ser racional has pensado aquello que hemos deducido en el § 2 bajo la denominación de libertad.

Ahora bien, ¿cuánto has ganado tú con esto –y todo viene a parar a esta reflexión–, en orden a encontrar concebible tu concepto de ser racional? ¿Has pensado, mediante las características descritas, la autonomía como la esencia de la razón? De ningún modo, sino simplemente una facultad vacía e indeterminada de autonomía. Eso te proporciona el pensamiento de un ser autónomo meramente posible, pero no real; y así es ciertamente, según la manera como tú lo has pensado. Una facultad es algo con lo que *puedes* simplemente enlazar, como su fundamento, un ser real si éste además te fuera dado, pero tú no *tienes* [necesariamente] *que deducirlo de ahí.* En este concepto no se halla el más mínimo *datum* de *que* se haya de pensar una realidad ni de *qué clase.* Aquella facultad de autonomía podría quizá no ser siquiera utilizada, o podría ser utilizada de cuando en cuando, y así obtendrías o bien ninguna autonomía, o sólo una intermitente, pero de ningún modo una autonomía constante (constitutiva de la *esencia*).

No es así como pensabas la autonomía del ser racional en el concepto por analizar. Tú has puesto esta autonomía no de manera simplemente problemática, sino de manera categórica, como *esencia* de la razón. Lo que significa «poner algo como esencial» está suficientemente explicado en lo dicho hasta ahora; significa: poner eso como hallándose necesaria e inseparablemente en el concepto, como puesto y predestinado ya con y en el concepto. Según eso habrías puesto *autonomía* y *libertad* como una *necesidad,* lo que, sin duda, se contradice y que, por tanto, tú puedes haber juzgado imposible. En consecuencia, tienes que haber pensado ese estar firmemente puesto de tal manera que en ello siga siendo posible, no obstante, pensar la libertad. Tu determinación [F 52] era una determinación de la inteligencia libre; pero tal determinación consiste en un *pensar necesariamente* (mediante la inteligencia) la autonomía como una norma, según la cual ella se exige a sí el determinarse a sí misma libremente. Luego en

---

[bu] Ése es el concepto de fin, donde un concepto es el fundamento de una cosa o fenómeno, por ejemplo el concepto de «mesa» es el fundamento de la existencia de esos objetos que llamamos mesas. Se entiende que para ese paso no basta el simple concepto, es necesario también lo que aquí llama Fichte el Yo objetivo o real y el mundo por transformar (el Yo, al ser finito, no es un creador *ex nihilo*), pero el que determina el proceso es el concepto. Lo mismo sucede aquí en la ética con el imperativo categórico o ley moral, sólo que el ser que se produce es en el Yo mismo y lo que ocurre se asemeja más a la creación.

tu concepto de autonomía se hallan ambas cosas, la facultad y la ley de usar de forma invariable esa facultad; no puedes pensar ese concepto sin pensar estas dos cosas reunidas. Tal y como sucede contigo, que te has decidido ahora libremente a filosofar con nosotros, dado que filosofabas según las leyes universales de la razón, así sucede necesariamente con todos los seres racionales, y en particular con el que pensamos aquí como representante [A 64] de la razón en general bajo la denominación de «Yo originario» y cuyo sistema de pensamiento hemos de presentar. Con tal de que él se piense como autónomo –y es de ese presupuesto del que partimos–, él se piensa necesariamente como libre y piensa esta libertad suya bajo la ley de la autonomía, que es lo que nos importa aquí realmente. Ése es el significado de nuestra deducción.

Aquí se ha partido del punto principal. Uno puede convencerse también de otra manera de la necesidad del pensamiento deducido. El ser racional se piensa libre en el sentido meramente formal de la palabra antes explicado. Pero es finito, y todos los objetos de su reflexión están limitados o determinados para él por la simple reflexión. De esa manera, también su libertad se convierte para él en algo determinado. Y ¿qué es, pues, una determinación de la libertad como tal? Lo acabamos de ver.

O bien obtengo [la deducción] a partir de las profundidades del sistema completo de la filosofía transcendental y lo expreso de la forma más amplia y decidida: Yo soy identidad de sujeto y objeto = X. Pero así no puedo pensarme, dado que sólo soy capaz de pensar objetos y, después, de abstraer de ellos algo subjetivo. En consecuencia, me pienso como sujeto *y* objeto. Ambos los vinculo en cuanto que determino recíprocamente uno mediante el otro (según la ley de la causalidad). Mi parte objetiva, determinada por mi parte subjetiva, [F 53] aporta el concepto de libertad como facultad de autonomía. Mi parte subjetiva, determinada por mi parte objetiva, proporciona, en lo subjetivo, el pensamiento de necesidad de determinarme por mi libertad sólo según el concepto de autonomía; pensamiento que, al ser el de mi determinación originaria, es un pensamiento inmediato, primero, absoluto[bv]. Ahora bien, no se debe pensar mi parte objetiva como dependiente de mi parte subjetiva, según el primer caso, ni mi parte subjetiva como dependiente de mi parte objetiva, según el segundo caso, sino que ambos deben ser pensados como absolutamente Uno. Los pienso como Uno cuando los determino alternativamente uno por el otro en la determinación mencionada (según la ley de la acción recíproca), pienso la libertad como determinando la ley y la ley como determinando la libertad. Uno no es pensado sin el otro, y, así que uno es pensado, también lo es el otro. Cuando te piensas libre, estás obligado a pensar tu libertad bajo una ley; y, cuando piensas esa ley, estás obligado a pensarte libre; pues en ella se presupone tu libertad, y ella se anuncia como una ley de la libertad.

Voy a detenerme por un momento en el último miembro de la proposición que se acaba de establecer. La libertad no se sigue de la ley, así como tampoco la ley se sigue de la libertad. No son dos pensamientos de los cuales uno se pensara como dependiente del otro, sino que es Uno y el mismo [A 65] pensamiento; él es, como también

---

[bv] Aquí se puede ver bien que en Fichte el término de «absoluto» no significa serlo todo, que su filosofía no es un panteísmo yoico, sino estar absuelto de cualquier ligazón heterónoma a otro que lo determine, no estar dentro de una cadena de consecuencias, ser un acto primero y originario, sin un fundamento ulterior.

lo hemos observado, una síntesis completa (según la ley de la acción recíproca). Kant deduce, en diversos lugares, la convicción de nuestra libertad a partir de la conciencia de la ley moral[bw]. Eso hay que entenderlo de la siguiente manera. El fenómeno de la libertad es un *factum* inmediato de la conciencia y no una consecuencia de algún otro pensamiento[bx]. Pero, como ya se ha advertido antes[by], se puede querer seguir explicando este fenómeno, y de esa manera se convertiría en una ilusión. Para el hecho de que, sin embargo, no se le siga explicando, no hay ningún fundamento racional teórico, pero sí uno [F 54] práctico: la firme decisión de otorgar el primado a la razón práctica, de considerar a la ley moral como la verdadera y última determinación[bz] de su ser, sin convertirlo en ilusión yendo más allá mediante sutilezas, lo cual le es ciertamente posible a la libre imaginación[ca]. Pero si no se va más allá, tampoco se va más allá del fenómeno de la libertad, y de esa manera él se nos convierte en verdad. En efecto, la proposición «yo *soy* libre, la libertad es el único y verdadero ser[cb] y el fundamento de todo otro ser» es completamente distinta a ésta: «*Yo* me *aparezco* como libre». Es, por tanto, la fe *en la validez objetiva* de este fenómeno lo que hay que deducir a partir de la conciencia de la ley moral. «*Yo soy efectivamente libre*» es el primer artículo de fe que nos abre el tránsito a un mundo inteligible y nos ofrece en él por vez primera suelo firme[cc]. Esta fe es a la vez el punto de unión entre ambos mundos y de ella parte

---

[bw] Véase, por ejemplo, Kant, *Crítica de la razón práctica,* Primera parte, Libro primero, capítulo primero, § 6, Observación *(Anmerkung).* Después de haberle sido imposible deducir la realidad del imperativo categórico a partir de la realidad de la libertad práctica en el tercer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Kant invierte la relación de ambos en el orden del conocer en su segunda Crítica.

[bx] «Se puede llamar a la conciencia de esa ley fundamental [del imperativo categórico] un *factum* de la razón, porque no se la puede inferir con sutilezas de datos precedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (pues ésta no nos es dada con anterioridad), sino que se nos impone por sí misma como proposición sintética *a priori,* la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual, empero, como concepto positivo, sería exigible una intuición intelectual que no se puede admitir aquí de ningún modo. Sin embargo, para considerar esta ley como *dada* sin [caer en] falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un *factum* empírico, sino el único *factum* de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo* [así quiero, así mando])» (Kant, *Crítica de la razón práctica* A 55-56, Primera parte, Libro primero, capítulo primero, § 7, Observación *[Ammerkung]*). Sobre la distinta concepción que Kant y Fichte tuvieron de la intuición intelectual, este último se explica con bastante claridad en el § 6 de su *Segunda Introducción.*

[by] F 25, A 42.

[bz] *Bestimmung* = determinación o destino. Así, el libro de Fichte *Die Bestimmung des Menschen* se suele traducir por *El destino del hombre.* La idea es la misma. Nuestra más profunda determinación se nos convierte en tarea moral, y por ello en meta y destinación, alfa y omega: llega a ser lo que eres.

[ca] Véase la nota «k».

[cb] Véase aquí el otro significado del término *sein* (ser), no ya igual a cosa, sino esta vez igual a libertad; un doble y contrapuesto significado que ya nos aparece en la *Grundlage,* por ejemplo cuando nos dice: «El Yo pone originaria y absolutamente su propio ser» (FW I, 98 = GA I/2, 261); o: «Ponerse y ser son una y la misma cosa» (*op. cit.*, 134 = 293).

[cc] Sobre el concepto de «fe» en Fichte véase la nota «z». Kant también habla de «la magnífica apertura que nos acontece por la razón pura práctica gracias a la ley moral, a saber, la apertura a un mundo inteligible mediante la realización del concepto, en otro caso [o sea, en el ámbito de lo teórico] transcendente, de la libertad» (*Crítica de la razón práctica* A 168, Parte primera, Libro primero, capítulo III, «Aclaración crítica»; Ak.-Ausg. V, 94; asimismo pp. 42, 103, 105). Véase también *Crítica del Juicio,* § 91 (B 467-468; Ak.-Ausg. V 474).

nuestro sistema, el cual debe abarcar evidentemente ambos mundos. La acción no se ha de deducir del ser, porque de esa manera se transformaría en ilusión, y no me *es lícito* considerarla como ilusión; más bien es el ser lo que hay que deducir a partir de la acción. Mediante la especie de realidad que, entonces, el ser obtiene, no perdemos nada en relación a nuestra verdadera determinación, sino que más bien ganamos. No se ha de deducir el Yo del No-Yo, la vida de la muerte, sino, al contrario, el No-Yo del Yo[cd]; y por eso toda filosofía ha de partir de este último.

* * *

Al pensamiento deducido se le ha llamado *ley*, *imperativo categórico*[ce]; a la manera en la que en él algo es pensado se le ha caracterizado como un *deber* por oposición al ser, y el entendimiento común se encuentra en estas [A 66] denominaciones sorprendentemente bien expresado. Veamos cómo este mismo parecer se desprende también de nuestra deducción.

Como se ha mostrado, podemos pensar la libertad como no estando bajo ninguna ley, sino conteniendo [F 55] sola y exclusivamente en sí misma el fundamento de su determinación, de la determinación de un pensar que después es pensado como fundamento de un ser; y así hemos de pensarla si queremos hacerlo correctamente, puesto que su esencia se basa en el concepto, y el concepto es absolutamente indeterminable por cualquier otra cosa fuera de él mismo. Precisamente porque ella es libertad y por tanto determinable de todas las maneras posibles, podemos pensarla también bajo una regla fija cuyo concepto, ciertamente, sólo la libre inteligencia misma esboza para sí; sólo ella misma, con libertad propia, puede determinarlo para sí según esta misma libertad. De ese modo, la inteligencia podría ponerse muy diferentes reglas o máximas, por ejemplo la del egoísmo, la de la pereza, la de oprimir a otros, y otras parecidas, y seguirlas invariablemente y sin excepción, siempre con libertad. Ahora bien, se admite que el concepto de semejante regla se le impone, es decir, que, bajo cierta condición del pensar, ella está obligada a pensar una cierta regla y sólo ésa como regla para sus determinaciones libres. Algo así puede admitirse con razón, dado que el pensar de la inteligencia, aunque es absolutamente libre en lo que respecta al simple acto, sin embargo, en cuanto a su modo y manera, está bajo determinadas leyes.

[cd] El No-Yo no procede *realiter* del Yo, al contrario de lo que sucedía con el Dios creador, del cual procedería el mundo. Del Yo lo que se deduce es la necesidad transcendental de su limitación real y las formas ideales *a priori* mediante las cuales la realidad del No-Yo es comprendida, es decir, elaborada teórica (objetiva) y prácticamente por el Yo. Pero la realidad del No-Yo tiene un momento incondicionado que le eleva justamente a la categoría de segundo principio (en parte incondicionado), por encima de cualquier momento totalmente deducido del sistema. El Yo es el fundamento ideal del No-Yo, pero no su fundamento real (*Grundlage,* FW I, 174 = GA I/2, 325). Quien dedujo el No-Yo enteramente del Yo fue el joven Schelling, por ejemplo, en su *Sistema del idealismo transcendental,* considerándolo como la actividad ideal del Yo (ed. cast.: Barcelona, Anthropos, 1988, véase por ejemplo pp. 188-193, 302-303). Pero el Yo schellingiano es ya cósmico, y se pone en el lugar de la substancia de Spinoza.

[ce] El nombre de «imperativo categórico» para la ley moral procede de Kant; véase su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, capítulo II, donde lo define, lo distingue de otros tipos de imperativo e indica varias fórmulas de él.

De esta forma, la inteligencia pensaría un cierto actuar como conforme a la regla, [y] otro como contrario a ella. El actuar real, ciertamente, permanece siempre dependiente de la libertad absoluta, y el actuar de la inteligencia libre no está determinado en la realidad, no es mecánicamente necesario, lo cual suprimiría la libertad de la autodeterminación, sino que ese actuar sólo está determinado en el concepto necesario de él. Ahora bien, ¿cómo conviene caracterizar esta necesidad en el mero concepto, que no es de ningún modo una necesidad en la realidad? Yo diría que no hay manera más pertinente que ésta: un tal actuar es *el conveniente, el que corresponde,* el que *debe* ser; el opuesto no corresponde y no debe ser.

En consecuencia, el concepto de semejante regla, como se ha mostrado antes, es un concepto absolutamente primero, incondicionado, carente de todo fundamento exterior a él, que se funda absolutamente [F 56] a sí mismo. Por consiguiente, ese actuar no debe ser por tal o cual razón, ni porque se quiera o deba ser otra cosa, sino que debe ser simplemente porque debe ser. Ese deber-ser es, por tanto, un deber-ser absoluto y categórico, y esta regla una ley válida [A 67] sin excepción, puesto que su validez no está sometida en modo alguno a ninguna posible condición.

Si en el deber-ser absoluto se piensa además lo imperativo, lo que derriba toda otra inclinación, entonces esta característica no puede ser explicada aquí todavía, puesto que únicamente hemos relacionado la ley con la libertad absoluta, en la cual no es pensable ninguna inclinación o algo parecido.

Se ha denominado, de igual modo muy acertadamente, *autonomía* a esta legislación, legislación por uno mismo. Desde tres perspectivas puede llamarse así. En primer lugar, presupuesto ya el pensamiento de la ley en general y considerado el Yo únicamente como libre inteligencia, para ésta la ley sólo llega a ser *en general* ley en cuanto que la libre inteligencia reflexiona sobre ella y se somete a ella con libertad, es decir, que espontáneamente la convierte en máxima inquebrantable de todo su querer; y, además, lo que esa ley exige en cada caso *particular,* ella lo ha de encontrar primero –lo cual debería ser evidente por sí mismo, pero, dado que para muchos no lo es, será probado después rigurosamente–; la inteligencia, decía, lo ha de encontrar mediante la facultad de juzgar, y ponerse a sí misma de nuevo libremente la tarea de realizar el concepto encontrado. Según eso, toda la existencia moral no es otra cosa que una ininterrumpida legislación del ser racional sobre sí mismo; y, donde esta legislación termina, comienza la inmoralidad. Después[67], en lo que respecta al contenido de la ley, no se exige otra cosa que la absoluta autonomía, la absoluta indeterminabilidad por cualquier cosa exterior al Yo. En consecuencia, la determinación material de la voluntad según la ley es tomada únicamente de nosotros mismos; y toda *heteronomía,* todo préstamo de los fundamentos de determinación por parte de cualquier cosa fuera de nosotros, es directamente opuesta a la ley. Finalmente, la totalidad del concepto de nuestra subordinación necesaria a una ley surge [F 57] únicamente por reflexión absolutamente libre del Yo sobre sí mismo en su verdadero ser, es decir, en su autonomía. El pensamiento deducido, como se ha demostrado[cf], no se impone de manera incondicionada, lo cual sería completamente in-

[67] O sea, en segundo lugar.

[cf] Véase F 48-49, A 61.

comprensible y suprimiría el concepto de una inteligencia, ni tampoco mediante un sentimiento o algo parecido, sino que él es la condición, el *modo* necesario de un pensar libre. Así pues, es el Yo mismo el que se lleva a sí mismo a toda esta situación de una conformidad con la ley, y la razón es, por tanto, desde todos los puntos de vista su propia ley.

Aquí se deja ver también claramente, según me parece, cómo la razón puede ser *práctica* y cómo esta razón práctica no es para nada esa cosa tan asombrosa e incomprensible como a veces se la considera, que no es en absoluto algo así como una segunda razón, sino la misma, la que todos nosotros reconocemos muy bien como razón teórica.

[A 68] La razón no es una cosa que *exista* y *subsista,* sino un hacer[68], un simple y puro hacer. La razón se intuye a sí misma: eso lo puede y lo hace precisamente porque es razón; pero no puede encontrarse de otra manera a como es, como un hacer. Ahora bien, ella es una razón *finita*, y todo lo que ella se representa se le convierte, al representárselo, en algo finito y determinado; luego también, únicamente por medio de la autointuición y de la ley de la finitud a la que esa autointuición está atada, su hacer se le convierte en algo determinado[cg]. Pero la determinación de un hacer puro en

---

[68] *Thun.*

[cg] La finitud de la razón y del Yo es el punto de vista básico que une a Fichte con Kant y le separa de Schelling (en su etapa de la filosofía de la identidad) y sobre todo de Hegel. En Fichte hay que tener en cuenta los dos momentos de la subjetividad, el de la actividad pura (o, como él dice, infinita) y el de la limitación o finitud, en virtud de la cual aquella actividad pura se convierte en tarea moral. La tensión u oposición es el motor del sistema, el puente es la razón práctica (véase la nota siguiente). La finitud reside tanto en el pensar como en el actuar del Yo, nos explica Fichte en su *Doctrina de la Ciencia nova methodo.* La realidad de lo otro (del No-Yo y de los otros yoes) es reconocida (o puesta idealmente) por el Yo en virtud de que él mismo, al pensar y al actuar, ha de hacerlo estableciendo límites y viéndose a sí mismo como limitado. La limitación del pensar (que cumple en realidad el papel del segundo principio en esta *Doctrina de la Ciencia nova methodo*) se expresa en lo que Fichte denomina la «ley de la reflexión del contraponer» (Meiner 38, 167), o «principio de la determinabilidad» (Meiner 51), «principio de la determinación por oposición» (*Vorlesung über Logik und Metaphysik,* GA IV/1, 334-335), según la cual «no se piensa nada claramente ni se puede pensar nada claramente sin pensar a la vez su contrario» (Meiner 36), pues «una determinación sólo es posible mediante oposición» (*Vorlesung über Logik und Metaphysik,* GA IV/1, 340); éste es un principio que se ha de tener muy presente, pues recorre toda la estructura del discurso fichteano. Luego, para ser conscientes de algo, hemos de diferenciarlo de todo lo demás, o al menos de lo opuesto (conciencia es capacidad de distinguir), lo cual tiene como consecuencia que no podemos captar todo de una vez y de manera inmediata, sino sólo progresiva y discursivamente (Meiner 155-157, 167). En segundo lugar, nuestra finitud en el actuar radica en que el Yo, cuando actúa, sólo puede hacerlo de una determinada manera, y para (o porque para) intuirse ahí y darse cuenta de ello lo ha de contraponer (según las leyes del pensar) a un transfondo de otras muchas maneras o posibilidades no realizadas. «La inteligencia actúa, pero en virtud de su propio ser sólo puede actuar de una cierta manera [...] la inteligencia no siente entonces algo así como una impresión de fuera, sino que siente en aquel actuar los límites de su propio ser» (*Primera Introducción,* § 7; FW I, 441 = GA I/4, 200). «Tan cierto como me pongo, me pongo como algo limitado a consecuencia de la intuición de mi autoposición. Yo soy limitado a consecuencia de esa intuición. Esta limitación mía, dado que condiciona mi autoposición, es una limitación originaria» (*Segunda introducción* § 6; FW I, 489 = GA I/4, 242). Por esa limitación elaborada originariamente por el Yo, él se abre al mundo y a los otros desde sí, él es esencialmente un ser abierto. Uno de los momentos más bellos de la *Grundlage* es la explicación del sentimiento que Fichte denomina *Sehnen*, anhelo (véanse las primeras páginas del § 10). En él, el Yo se siente limitado y queriendo a la vez lo infinito, por lo cual se provoca en él una necesidad interior de realidad, un malestar, un vacío, que le impulsa a salir de sí. Esa finitud del actuar del Yo es afirmada sin paliativos al comienzo del segundo capítulo de esta *Ética:* «He de tener siempre una materia de mi actividad, porque soy finito; o, lo que significa lo mismo: lo que se me exige [moralmente] no lo puedo producir de la nada» (F 66, A 75; véase también F 82-83 y 94, A 88 y 96).

cuanto tal no proporciona ningún ser, sino un deber-ser. Así, la razón es *la que determina por sí misma su actividad;* pero *determinar una actividad* y *ser práctica* es enteramente lo mismo. En un cierto sentido se le ha concedido desde siempre a la razón el ser práctica; en el sentido de que ella ha de encontrar los *medios* para algún fin dado fuera de ella, ya sea por nuestras necesidades naturales o bien por nuestro libre albedrío. En este significado, ella se llama *técnico-práctica.* Nosotros afirmamos que la razón, simplemente desde sí misma y por sí misma, establece un *fin;* y en esa medida es absolutamente[69] práctica. La dignidad práctica de la razón es su *absolutez* misma, [F 58] su indeterminabilidad por cualquier cosa exterior a ella y su completa determinación por sí misma. Quien no reconoce esta absolutez –sólo se la puede encontrar en sí mismo mediante intuición–, sino que tiene a la razón por una mera facultad de razonar a la que primeramente le han de ser dados objetos desde fuera antes de poder ponerse en movimiento, a ése le será siempre incomprensible cómo esa razón pueda ser absolutamente práctica, y no dejará nunca de creer que es preciso conocer previamente las condiciones de factibilidad de la ley antes de poder admitirla[ch].

---

[69] En F, «absolutamente» va en cursiva.

[ch] En este último caso habría un predominio o primado de la razón teórica sobre la práctica, y, dado que la razón teórica se dirige hacia los objetos, al mundo, el sujeto caería en una heteronomía. No se pasaría más allá de los imperativos hipotéticos, de habilidad o de prudencia. En la moral kantiana y fichteana se da aquí un vuelco copernicano. «Si debo, puedo» sería su formulación más pregnante (véase Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* las páginas iniciales del prólogo a su primera edición, y final del § 6 de la *Crítica de la razón práctica*); o sea, no son los objetos, sino la libertad y la razón el ámbito último de la posibilidad y del sentido (*KrV* A 232, B 285). Esto es lo que ya en la *Reseña de Enesidemo* Fichte objeta contra Schulze, quien pedía primero comprobar si la acción era objetivamente posible para poder después ordenarla; en la contestación de Fichte se nos explica con toda claridad el arranque de la moral y el carácter práctico de la razón: «La ley moral no se dirige en primer lugar a una fuerza física como causa eficiente productora de algo exterior a ella, sino a una facultad suprafísica de apetencia o de tendencia, o como se la quiera llamar. Esa ley, por lo pronto, no debe en absoluto producir acciones, sino sólo la constante tendencia hacia una acción, aunque esta misma tendencia nunca llegue a la efectividad (en el mundo sensible) al ser impedida por la fuerza de la naturaleza. En efecto, y para exponer los momentos de este razonamiento en su más alta abstracción, si el Yo *es* en la intuición intelectual *porque es* y *es lo que es*, en esa medida es *poniéndose a sí mismo,* absolutamente autónomo e independiente. Pero el Yo en la conciencia empírica, como inteligencia, *es* sólo en relación a un inteligible, y en esta medida existe dependientemente. Ahora bien, este Yo contrapuesto a sí mismo no debe constituir dos, sino sólo un Yo, lo cual es necesariamente imposible, pues dependiente e independiente están en contradicción. Pero dado que el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta, se origina una tendencia a hacer lo inteligible dependiente del Yo mismo para reducir a unidad el Yo que lo representa y el Yo que se pone a sí mismo. Y éste es el significado de la expresión: *la razón es práctica.* En el Yo puro, la razón no es práctica, tampoco en el Yo como inteligencia; lo es sólo en cuanto aspira a unir a ambos» (FW I, 22 = GA I/2, 64-65; ed. cast.: Hiperión, pp. 85-86). «Obsérvese el orden e ilación de los pensamientos. De la posibilidad no se concluye la realidad, sino a la inversa. No se dice "debo porque puedo", sino "puedo porque debo". El que deba y qué deba [hacer] es lo primero, lo más inmediato. Eso no necesita de ninguna otra explicación, justificación, autorización; es conocido por sí y es verdadero por sí. No es fundamentado ni determinado por ninguna otra verdad, sino que todas las demás verdades son más bien determinadas por ésta. Esta secuencia de pensamientos es desatendida muy frecuentemente. Quien dice: yo tengo primero que saber si puedo, antes de [F 184] poder juzgar si debo, ése, o bien suprime el primado de la ley moral y con ello la ley moral misma si juzga prácticamente [o sea, en la acción real, y no se limita simplemente a decirlo], o bien desconoce totalmente la marcha originaria de la razón, si juzga así especulando» (*Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo,* FW V, 183-184 = GA I/5, 352).

(Las perspectivas sobre la totalidad de la filosofía que se ofrecen desde aquí son múltiples. No puedo dejar de indicar al menos una de ellas. La razón determina por sí misma su actuar, porque se intuye a sí misma y es finita. Esta proposición tiene un doble significado, puesto que el actuar de la razón es considerado bajo dos aspectos. En una ética sólo se toma en consideración lo que se llama preferentemente el actuar, que va acompañado por la conciencia de la libertad y por eso se lo reconoce como un actuar incluso desde el punto de vista común: el *querer* y el *obrar*. Pero la proposición vale de igual modo para el actuar que sólo se encuentra como tal en el punto de vista transcendental, para el actuar *en la representación*. La ley que la razón se da a sí misma para el primero, la ley moral, no es seguida necesariamente por ella misma, porque esa ley se dirige a la libertad; la que ella se da para el segundo, la ley del pensamiento, la sigue [A 69] necesariamente, porque la inteligencia, en la aplicación de la misma, aunque es activa, no lo es sin embargo libremente[ci]. Por consiguiente, todo el sistema de la razón, tanto en relación con lo que *debe* existir y a lo que, en cuanto consecuencia de ese deber-ser, es postulado absolutamente que es[cj] –conforme a la primera legislación–, como en relación a lo que se encuentra inmediatamente que es –conforme a la última legislación–, está de antemano determinado por la razón misma como necesario. Y lo que la razón misma, según sus propias leyes, ha [F 59] compuesto, debe poder, sin duda, también volverlo a descomponer según esas mismas leyes; es decir, que la razón se conoce completamente a sí misma de manera necesaria, y es posible un análisis de todo su modo de proceder, o sea, un sistema de la razón. De ese modo, en nuestra teoría todo se engrana entre sí, y el presupuesto necesario sólo es posible bajo la condición de un tal resultado y de ningún otro[ck]. O bien se ha de abandonar toda filosofía, o se ha de admitir la absoluta autonomía de la razón. Sólo bajo esa condición es racional el concepto de una filosofía. Toda duda o toda negación de la posibilidad de un sistema de la razón se fundan en el presupuesto de una *heteronomía,* sobre el presupuesto de que la razón puede ser determinada por algo

---

[ci] Dos legislaciones originarias se da la subjetividad transcendental, identificada en el texto con la razón. Una es para la acción, para su libertad, y ésa es la legislación práctica, la estudiada en la parte práctica de la filosofía y en la ética. La otra es para la representación de los objetos, a saber, las formas *a priori* de lo teórico, las que Kant estudió a su manera en la *Crítica de la razón pura* (espacio, tiempo, esquemas, categorías, principios, ideas), y que Fichte reelabora desde su método genético en el § 4 de la *Grundlage* y en el *Grundriß* (1795). Sólo el filósofo transcendental descubre que esta configuración *a priori* de la objetividad depende de actividades originarias de la subjetividad, mientras que para la conciencia común aparece como un producto que procede de fuera debido a su carácter de necesidad, con el que ella no logra identificarse.

[cj] Recuérdese que en la *Crítica de la razón práctica* la razón moral no sólo ordenaba acciones que debían ocurrir, sino que postulaba la existencia de la libertad, la inmortalidad y Dios.

[ck] Que la verdad del sistema se encuentra en la totalidad de su engranaje es algo que repetirán todos los idealistas alemanes y que Hegel llevó a su punto más extremo. El conocimiento racional es arquitectónico porque la propia estructura de la razón lo es, decía Kant (véase, por ejemplo, *Crítica de la razón pura*, Doctrina transcendental del método, capítulo III). Por eso la razón puede indagar el origen y medir el alcance de sus preguntas (*op. cit.*, B 22-23), puede recorrer el sistema completo de sus acciones o formas *a priori* y asegurar su sistema, pues «contiene una verdadera estructura de sus miembros, en la cual todo es órgano, es decir, todo está al servicio de cada parte y cada parte al servicio de las demás, por consiguiente la más pequeña fragilidad, sea una falta (error) o una carencia, ha de delatarse ineludiblemente en el uso» (*op. cit.*, B XXXVII-XXXVIII; véase también A XIII).

exterior a ella misma. Pero este presupuesto es absolutamente contrario a la razón; contraviene a la razón.)

* * *

DESCRIPCIÓN DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD SEGÚN ESTA DEDUCCIÓN

El principio de la moralidad es el pensamiento necesario, por parte de la inteligencia, de que ella debe determinar su libertad, absolutamente y sin ninguna excepción, según el concepto de la autonomía

Es un *pensamiento,* de ningún modo un sentimiento o una intuición, si bien este pensamiento se funda en la intuición intelectual de la actividad absoluta de la inteligencia; un pensamiento *puro,* en el cual no puede estar mezclado lo más mínimo de sentimiento o de intuición sensible, dado que él es el concepto inmediato que la inteligencia pura tiene de sí misma en cuanto tal; un pensamiento *necesario*, pues es la forma bajo la cual es pensada la libertad de la inteligencia; el pensamiento *primero* y *absoluto,* pues, al ser el concepto del ser pensante mismo, no se funda en ningún otro pensamiento como una consecuencia en su principio, ni está condicionado por ningún otro.

[F 60, A 70] El contenido de este pensamiento es que el ser libre *debe* [ser], pues *deber-[ser]* es justamente la expresión para la determinación de la libertad; que debe poner su libertad bajo una *ley;* que esta ley no es otra que *el concepto de la autonomía absoluta* (absoluta indeterminabilidad por cualquier cosa fuera de él); finalmente, que esa ley vale *sin excepción,* porque contiene la determinación originaria del ser libre.

Modo transcendental de ver esta deducción

En nuestro razonamiento hemos partido del presupuesto de que el ser del Yo consiste en su autonomía, o [mejor dicho] en su tendencia a la autonomía, dado que esta autonomía sólo puede ser pensada como algo real bajo ciertas condiciones aún no indicadas. Hemos investigado cómo bajo este presupuesto el Yo, que se piensa a sí mismo, ha de pensarse a sí. Por tanto, partimos de un ser objetivo del Yo. Ahora bien, ¿es el Yo en sí algo objetivo sin relación a una conciencia? Por ejemplo, el que hemos establecido en el § 1, ¿acaso no estaba puesto en relación con ninguna conciencia? Sin lugar a dudas lo estaba en relación con la nuestra, con nosotros que filosofábamos. Ahora póngase en relación a ese mismo Yo con la conciencia del Yo originario, y sólo a consecuencia de esta relación se contemplará nuestra deducción desde el punto de vista correcto. Ella no es dogmática, sino transcendental-idealista. Nosotros no queremos inferir un pensar a partir de un ser en sí[cl], pues el Yo es únicamente para su saber

[cl] Eso es lo que hace la filosofía dogmática. Ése es el punto de discusión que recorre toda la *Primera Introducción,* no sin ribetes antischellingianos.

y en su saber. Se trata más bien de un sistema originario del mismo pensar, de un encadenamiento originario de las sentencias de la razón entre sí mismas y consigo mismas. El ser racional se pone a sí de manera absolutamente autónoma porque es autónomo, y es autónomo porque se pone así; él es, en esta relación, sujeto-objeto = X. Pero así que se pone, se pone en parte libre, en el significado de la palabra antes determinado, y en parte subordina su libertad a la ley de la autonomía. Estos conceptos son el concepto de su autonomía, y el concepto de [F 61] autonomía contiene estos conceptos: ambos son enteramente Uno y lo mismo.

Ciertos malentendidos y objeciones hacen necesaria aún la siguiente advertencia. No se afirma que seamos conscientes, desde el punto de vista común, de la conexión entre el pensamiento deducido y sus fundamentos. Es sabido que penetrar en los fundamentos de los hechos de la conciencia pertenece exclusivamente a la filosofía, y que sólo es [A 71] posible desde el punto de vista transcendental. Tampoco se afirma que este pensamiento aparezca entre los hechos de la conciencia común con la universalidad y en la abstracción con la que lo hemos deducido; ni que se llegue a ser consciente de tal ley para su *libertad en general* sin que intervenga además la libre reflexión. Únicamente mediante una abstracción filosófica se eleva uno a esta universalidad, y se emprende la abstracción para poder establecer la tarea con precisión. En la conciencia común aparece como hecho sólo un pensar determinado, y de ningún modo un pensar abstracto, por cuanto que toda abstracción presupone un libre actuar de la inteligencia. Por tanto, únicamente se afirma esto: si se piensan como libres *determinadas* acciones –se entiende acciones reales, no simplemente ideales–, con ello también se nos impone el pensamiento de que ellas *deben* estar dispuestas de una cierta manera. Incluso suponiendo que uno nunca llegue a estar en situación de tener esta experiencia al pensar sus *propias* acciones, porque se encuentre impulsado siempre por pasiones y deseos, y que nunca se percate verdaderamente de su libertad, al menos con ocasión del enjuiciamiento sobre las acciones libremente pensadas de los otros descubrirá en sí ese principio. Según esto, si alguien niega que, en cuanto a su persona, la conciencia de la ley moral sea un hecho de la experiencia interna de sí mismo, puede que tenga completamente razón contra un defensor de este hecho que no se entienda suficientemente a sí mismo, si es que con ese hecho se ha de entender una ley moral expresada universalmente, lo cual, según su naturaleza, no [F 62] puede ser en absoluto un hecho inmediato. Pero si él negara lo que nosotros afirmamos, determinadas sentencias de esta ley sobre acciones libres particulares, entonces se le podría demostrar fácilmente, al menos con ocasión del enjuiciamiento sobre los otros, justamente cuando está despreocupado y no piensa en su sistema filosófico, una contradicción entre su proceder y su afirmación[cm]. Por ejemplo, él no se indigna ni se encoleriza contra las llamas que han consumido su casa, sino contra aquel que la ha incendiado o que ha descuidado el apagarlas. ¿No sería un loco encolerizándose contra el otro, si no presupusiera que éste hubiera podido actuar también de otra manera y que hubiera debido actuar de otra manera?

[cm] Eso es lo que hoy se llamaría una contradicción pragmática.

[F 63, A 73][70]

2

DEDUCCIÓN DE LA REALIDAD Y APLICABILIDAD DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD

Nota preliminar a esta deducción

1) ¿Qué significa, pues, en general la realidad o aplicabilidad de un principio o, lo que en este contexto significa lo mismo, de un concepto? ¿Y qué realidad, en particular, puede corresponderle al concepto de moralidad?

«Un concepto tiene realidad y aplicabilidad» significa: nuestro mundo –se entiende que, para nosotros, el mundo de nuestra conciencia[cn]– es determinado por él en un cierto respecto. Él forma parte de aquellos conceptos mediante los cuales pensamos objetos, y para nosotros hay en ellos ciertas características porque los pensamos mediante ese concepto, mediante esa manera de pensar. En consecuencia, buscar la realidad[71] de un concepto significa: investigar cómo y de qué manera él determina objetos. Voy a hacer esto más comprensible con algunos ejemplos.

El concepto de *causalidad* tiene realidad, pues por él surge en los múltiples objetos de mi mundo una determinada conexión a consecuencia de la cual se ha de pasar del uno [F 64] al otro en el pensar: desde lo efectuado en cuanto tal se ha de inferir la causa, de la causa conocida, lo efectuado; el pensamiento de uno es ya pensado conjuntamente en el pensamiento del otro en un cierto respecto. El concepto del *derecho* tiene realidad. En el ámbito ilimitado de la libertad (del *ser libre,* en cuanto algo objetivo, pues sólo bajo esa condición me encuentro en el ámbito del concepto del derecho) pienso mi esfera necesariamente limitada, por tanto pienso que fuera de mí hay liber-

[70] Aquí no aparece A 72 porque es una página en blanco.

[cn] Fichte nos sigue recordando su punto de vista transcendental, distinto del transcendente o dogmático, el cual hace afirmaciones sobre cosas cuya realidad él mismo sitúa fuera de toda relación con cualquier momento de la subjetividad.

[71] En F, «realidad» va en cursiva.

tad, o sea, seres libres, con los cuales yo entro en comunidad mediante la mutua limitación. Luego, gracias a ese concepto surge para mí por primera vez una comunidad de seres libres.

Ahora bien, en la determinación de nuestro mundo mediante los dos conceptos aducidos[cñ] se encuentra una notable diferencia, sobre la que ahora quiero atraer la atención, por cuanto que así se prepara de manera excelente la cuestión que nos interesa aquí propiamente contestar. De ambos conceptos emana [A 74] una proposición teórica apodícticamente válida: todo efecto tiene su causa, todo hombre en cuanto tal tiene derechos, a saber, por vías legales. Pero en relación a mi praxis no se me puede ocurrir robar un efecto a su causa; eso no lo puedo ni pensar, ni querer, ni soy capaz de hacerlo. Por el contrario, tratar a una persona en contra de su derecho puedo muy bien pensarlo, puedo quererlo, y muy a menudo tengo también la facultad física[72] para ello. Nótese bien: la convicción teórica de que el otro, a pesar de mi manera de tratarle contraria al derecho, tiene sin embargo derechos, yo no la puedo negar ni deshacerme de ella, pero esta convicción no conlleva ninguna coerción práctica; mientras que, por el contrario, la convicción de que todo efecto tiene su causa suprime enteramente toda praxis contraria a ella.

En este momento el tema es el principio o concepto de la *moralidad*. Pues bien, éste, en y para sí, ya ha sido deducido como forma determinada de pensar, como la única manera posible de pensar nuestra libertad; según esto, ya hay algo determinado por él en nuestra conciencia: la [F 65] conciencia de nuestra libertad. Pero eso es sólo lo que determina inmediatamente. Ahora, mediante este concepto de libertad, él podría determinar mediadamente aún algunas otras cosas, y ésa es aquí precisamente la cuestión.

El concepto de la moralidad, siguiendo su deducción, no se relaciona en absoluto con algo que existe, sino con algo que debe existir. Él procede puramente de la esencia de la razón, sin nada ajeno que se añada, y no exige otra cosa que autonomía; no tiene en cuenta ninguna experiencia, y más bien se opone a toda determinación mediante cualquier cosa sacada de la experiencia. Cuando se habla de su realidad, esto no puede tener el significado –al menos no *en un primer momento*– de que, meramente con pensarlo, algo sea realizado a la vez en el mundo de los fenómenos. El objeto de este concepto, es decir, aquello que el pensar que se rige por él engendra en nosotros

---

[cñ] Los dos conceptos mencionados son el de la causalidad y el del derecho. Que la causalidad sea un concepto o categoría con una aplicación válida en el mundo, y por tanto con una realidad objetiva, es algo que, en definitiva, Fichte retoma de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Recordemos la polémica de éste contra el escepticismo de Hume al respecto, y el papel básico que la imaginación transcendental y sus esquemas desempeñaban en la aplicabilidad y realidad empírica de las categorías, proporcionándoles un significado objetivo. En cuanto a lo que Fichte dice del derecho, la explicación *in extenso* se encuentra en los primeros parágrafos de su *Fundamento del Derecho natural*. En esta obra había seguido el mismo esquema que aquí, en la *Ética*: primero la deducción del concepto o principio, después las condiciones de su aplicabilidad, y por último su aplicación sistemática estableciendo cada uno de los deberes.

[72] El uso cotidiano del español tendería aquí a utilizar más bien la expresión «capacidad física», pero en pro de la regularidad en la traducción sigo vertiendo *Vermögen* como «facultad», según lo requiere la terminología más escolar y consolidada, reservando «capacidad» para *Fähigkeit*.

(véase la Introducción de nuestro *Derecho natural*[co]), sólo puede ser una *idea,* un simple pensamiento *en nosotros,* del cual no se puede pretender que le corresponda algo en el mundo real *fuera de nosotros*. Por tanto, surgiría en primer lugar la cuestión de cuál es, entonces, esta idea, o sea, dado que las ideas no pueden ser aprehendidas, cuáles son el modo y la manera de describirlas. (Supongo ya conocido que las ideas no pueden ser directamente pensadas, como antes no podía ser pensado el Yo en cuanto sujeto-objeto = X; pero que sí se puede indicar el modo y la manera [A 75] como se debería proceder en el pensar, sin ser justamente capaz de captarlas, así como anteriormente pudo ser indicado como cierto que se debía pensar sujeto y objeto absolutamente como uno. Las ideas son *tareas* para un pensar; y sólo en la medida en que al menos esa tarea puede ser concebida, ellas aparecen en nuestra conciencia)[cp]. O bien, expresando lo anterior de una manera popular, surge la cuestión: nosotros debemos [hacer algo] absolutamente, se nos dice; *¿qué* debemos, pues, [hacer] absolutamente?

2) El objeto pensado conforme al concepto de la moralidad o determinado por él es la idea de lo [F 66] que debemos hacer. Pero no podemos hacer nada sin tener un objeto de nuestra actividad en el mundo sensible. ¿De dónde [procede] ese objeto y mediante qué es determinado?

«Yo *debo* [hacer] algo» significa «yo debo producir eso mismo fuera de mí»; o bien, aunque nunca pudiera realizarlo perfectamente, puesto que sin duda me impone un objetivo[73] infinito, por cuanto que nunca *es,* sino que siempre se queda en *deber ser,* «debo obrar siempre, sin embargo, de tal manera que me encuentre en el camino en el que me aproximo a mi objetivo». Por tanto, debo producir efectivamente al menos algunas cosas que se hallan en ese camino.

Pero he de tener siempre una materia de mi actividad, porque soy finito; o, lo que significa lo mismo: lo que se me exige no lo puedo producir de la nada.

En consecuencia, tendría que haber algo en el mundo sensible *sobre lo cual* yo habría de actuar, a fin de aproximarme a la realización de esa idea, en sí infinita e inalcanzable. Pues bien, ¿cuál es ese ámbito del mundo sensible al que aluden las exigencias que me hace la ley moral?; ¿cómo he de conocer ese ámbito en general, y conocerlo sistemáticamente?; ¿cómo debo conocer, en particular, *la manera en que* he de elaborar según

---

[co] *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796). Véase FW III, 3-4 = GA I/3, 315. Al ser un concepto que surge enteramente de la razón, sin el concurso de una experiencia concreta, su objeto no puede pertenecer al mundo empírico, sino que sólo es una acción ideal del Yo, un comprender, un pensamiento o idea.

[cp] Véase lo que se dice de los juicios téticos en la nota «bñ». Ellos, como el Yo puro, se nos convierten propiamente en una tarea: llega a ser lo que eres. Según la Dialéctica de la *KrV*, las ideas de la razón no pueden ser objetivadas, de modo que las exigencias últimas de la subjetividad han de ser interpretadas en el fondo desde el punto de vista práctico.

[73] *Ziel* = objetivo, fin, término, meta.

la ley cada objeto determinado en ese ámbito, cómo he de hacerlo precisamente con este A y este B, etc.?

En un primer momento se desprende inmediatamente que aquello que debo elaborar ha de *poder* ser elaborado por mí, que he de tener la facultad física para la elaboración exigida. Lo que pueda significar en general desde el punto de vista transcendental una facultad física se verá después[cq]. Aquí, por el momento, basta con lo siguiente:

El ser libre actúa como inteligencia, es decir, según un concepto del efecto esbozado con anterioridad al efecto. Es preciso, por tanto, que aquello que hay que efectuar esté [A 76] al menos de tal manera constituido que pueda ser pensado por la inteligencia y, en particular, que sea pensado como siendo o no siendo (como contingente en cuanto a su ser), pues la libre inteligencia, en el esbozo de su concepto de fin, elige [F 67] después entre ese ser y ese no ser del mismo. Esto nos indica ya una esfera, la única en la cual hemos de buscar lo que es físicamente posible por medio de nuestra causalidad, por cuanto que una parte considerable de los entes es excluida en virtud de la observación que hemos hecho. En efecto, algunas cosas en nuestro mundo se nos aparecen como necesarias, y no podemos pensarlas de otra manera; por tanto, dado que el querer está ligado a las leyes del pensar y precedido por un concepto[cr], tampoco podemos quererlas de otra manera. Otras cosas, por el contrario, se nos aparecen como contingentes en su ser. Por ejemplo, yo no puedo querer poner algo fuera de todo espacio, pues fuera del espacio no puedo pensar nada; pero sí puedo pensar una cosa en un lugar del espacio *distinto* al que ocupa efectivamente en la actualidad, y de igual modo puedo también *querer* cambiarla de lugar.

Una filosofía sólida y completa ha de mostrar el fundamento de por qué algunas cosas se nos aparecen de esa manera como contingentes, pues así se determinan también a la vez los límites y la extensión de lo contingente. Por cierto, que esas preguntas no han sido nunca planteadas hasta ahora, y mucho menos contestadas.

Lo que nos puede guiar en esta investigación es la observación de que el carácter de contingente es, por lo demás, un signo de que algo es pensado como producto de

---

[cq] En el punto 3 de este parágrafo, F 70, A 78 ss.

[cr] Precede un concepto de fin. Querer y pensar van ligados (F 88, A 92, y nota «da»), de modo que, al menos originariamente, «yo no puedo querer ni efectuar nada contra las leyes necesarias del pensar» (F 94, A 96); no se me ocurriría. Eso tal vez no impediría que después, en un momento posterior de la reflexión, del desarrollo de la conciencia, puedan surgir deseos contrarios e irracionales. ¿O no sucede quizá más bien que la necesidad de las leyes del pensar y de la naturaleza se me revelan justamente en su contraposición con lo deseado, es decir, en cuanto que se resisten y no se acomodan a mis deseos primarios, infantiles, mágicos? En todo caso, Fichte está entendiendo esas «leyes necesarias del pensar» de una manera muy restrictiva. Nosotros, según el orden de las cosas o leyes de la naturaleza, no podemos conseguir muchas cosas inmediatamente, pero sí a través de medios adecuados. «Propiamente –nos dirá él después–, nosotros podemos [conseguir] todo lo que *podemos querer*; sólo que la mayoría de las veces no lo podemos [conseguir] de un golpe, sino únicamente en un cierto orden. (Por ejemplo, un hombre no puede volar, se dice. Pero ¿por qué no iba a poder? Sólo directamente no lo puede hacer, como puede directamente caminar si está sano. Pero mediante un globo aerostático él puede en efecto elevarse en el aire y moverse en él con cierto grado de libertad y de adecuación. Y lo que nuestra época no puede todavía, porque aún no ha descubierto los medios para ello, ¿quién dice que *el hombre* no lo puede? No quiero creer que una época como la nuestra se considere como [siendo] la humanidad)» (F 94-95, A 97).

nuestra libertad; al menos todos los productos de nuestra libertad son pensados como contingentes (así ha sido establecida y probada esta proposición en nuestra Doctrina de la Ciencia[cs]). Así, por ejemplo, la representación es pensada como contingente en relación al ser de lo representado; este último, pensamos, podría[74] ser siempre, incluso si no es representado; y esto porque encontramos la representación, por lo que respecta a su forma, como un producto de la libertad absoluta del pensar, y, en cuanto a su materia, como un producto de la necesidad de ese mismo pensar.

Podría darse, según esta analogía, que *todo* lo contingente en el mundo de los fenómenos haya de ser, en un cierto sentido, deducido a partir del concepto de libertad y considerado como su producto. Si esta proposición fuera confirmada, ¿qué podría significar? De ningún modo [F 68] únicamente el que estos objetos [A 77] son puestos por la actividad ideal de la inteligencia en su función de imaginación productiva, pues en una ética eso se presupone como conocido a partir del fundamento[75] de toda la filosofía, y no sólo es válido para los objetos de nuestro mundo que pensamos como contingentes, sino también para los que pensamos como necesarios. Pero tampoco en modo alguno que ellos fueran puestos como productos de nuestra actividad[76] práctica *real* en el mundo sensible, pues eso contradice precisamente el presupuesto de que son considerados como cosas realmente existentes sin nuestra intervención. Por tanto, la proposición, establecida problemáticamente, tendría que tener poco más o menos este significado intermedio de que nuestra libertad *sería* ella misma *un principio teórico de determinación de nuestro mundo.* Diremos unas palabras para explicarlo. Nuestro mundo no es absolutamente nada más que el No-Yo, es puesto exclusivamente para explicar la limitación del Yo, y en consecuencia obtiene todas sus determinaciones sólo mediante [su] oposición al Yo. Pues bien, entre otros predicados, o más bien de manera preferente, al Yo le debe corresponder el de la libertad; en consecuencia, también mediante este predicado ha de ser determinado lo opuesto al Yo, el mundo. Y, de ese modo, el concepto de *ser-libre* ofrecería una ley teórica del pensamiento que dominaría necesariamente sobre la actividad ideal de la inteligencia[ct].

Ya hemos encontrado en otra ciencia, en la Doctrina del derecho, ejemplos de este modo de determinar nuestros objetos. Porque soy libre, tengo los objetos de mi mundo como modificables, me atribuyo un cuerpo que es puesto en movimiento mediante mi mera voluntad siguiendo mi concepto, admito seres iguales a mí exteriores a mí,

---

[cs] «"Es puesto como producto del Yo en su libertad" significa: es puesto como *contingente,* como algo que no necesariamente tendría que ser como es, sino que podría ser también de otra manera» (*Grundlage,* FW I, 317 = GA I/2, 442).

[74] En A, «podía».

[75] O también *Fundamento,* pues el término *Grundlage* encabeza asimismo el título de la primera *Doctrina de la Ciencia* (1794-1795).

[76] *Wirksamkeit.*

[ct] Frente al Yo considerado como libre surge el mundo de lo contingente, de lo transformable, como condición de su posibilidad y, por tanto, éste es transcendentalmente necesario y puede afirmarse su realidad: si no existiera lo contingente, no habría libertad, ni conciencia de libertad, ni, en consecuencia, sujeto alguno ni conciencia en general. Pero ésta existe, y por consiguiente podemos afirmar con fundamento que lo contingente también se da. O, dicho de otra manera, sólo la libertad abre el ámbito de lo posible y lo comprende como posible.

y cosas similares[cn]. Sólo que aquí la investigación tendría que remontarse más atrás y calar más hondo en las demostraciones de esas afirmaciones, dado que ahora estamos precisamente en lo último y más originario de toda razón.

Si esa suposición, de que una parte del mundo que encontramos ante nosotros es determinada por la libertad en cuanto principio teórico, se confirmara y se encontrara que justamente esa parte constituye la esfera de los objetos de nuestros [F 69] deberes, entonces la ley de la libertad, en cuanto ley práctica dirigida a la conciencia, sólo continuaría lo que ella misma, en cuanto principio teórico, habría comenzado sin que la inteligencia tuviera ella misma conciencia de eso. Esa ley se habría determinado a sí y por sí misma la esfera en la cual domina; no podría enunciar en su cualidad actual[cv] nada que no hubiera ya enunciado en la precedente. Esa ley determinaba en primer lugar algo absolutamente, ese algo sería *puesto* por ella como constituido de tal o cual manera; después ella lo mantendría también en el transcurso del tiempo en la misma constitución por medio de nuestra libertad práctica, que se halla en el ámbito de esa ley; y el contenido de ella en su función [A 78] práctica podría expresarse también así: actúa conforme a tu conocimiento de las determinaciones originarias (de los fines últimos[77]) de las cosas fuera de ti. Por ejemplo, teóricamente se desprende del concepto de mi libertad la proposición: todo hombre es libre. Ese mismo concepto, considerado desde el punto de vista práctico, daría el mandato: tú debes tratarle sin más como ser libre. O bien, la proposición teórica dice: mi cuerpo es instrumento de mi actividad en el mundo sensible; esa misma, considerada como mandato práctico, diría así: trata a tu cuerpo sólo como medio para los fines de tu libertad y actividad espontánea, y de ningún modo como siendo él mismo un fin, o sea, como objeto de un placer[cw].

[cu] *Fundamento del Derecho natural* §§ 6, 5 y 3 respectivamente.

[cv] O sea, en cuanto ley práctica o moral, de la que la inteligencia sí es ya reflexivamente consciente.

[77] *Endzwecken* (fin último, fin final), el término que Kant utiliza para el ámbito moral, mientras que *letzter Zweck* (fin último, también) lo usa en el ámbito de la naturaleza teleológicamente considerada.

[cw] Fichte es el primer filósofo que deduce el cuerpo propio *(Leib)* como un momento necesario de la subjetividad (véanse las notas «i» y «bi»). Y no lo hace sólo desde la concepción de un cuerpo como mero instrumento de la voluntad, del sujeto, lo cual todavía le situaría en la perspectiva clásica del dualismo alma-cuerpo. También alcanza a afirmar la unidad estricta. He aquí las dos perspectivas en un solo texto: «Un ser [= un objeto del mundo] que es determinado por el puro querer, y que es una materia en el espacio que expresa la fuerza originaria de nuestro querer mismo, es el cuerpo en la medida en que es un instrumento. [...] El concepto empírico determinado de manera estricta de cuerpo *(Leib)* es: mi cuerpo es lo que está en el simple poder del albedrío (en la medida en que está articulado). El concepto transcendental de cuerpo es: él es mi querer originario, tomado en la forma de la intuición externa. Yo y mi cuerpo, yo y mi espíritu, significa lo mismo. Yo soy mi cuerpo en la medida en que me intuyo, yo soy mi espíritu en la medida en que me pienso. Y uno no puede ser sin lo otro, y esto es la unión del espíritu con el cuerpo» (*Doctrina de la Ciencia nova methodo,* Meiner 160). Eso mismo repetirá aquí (F 130-131 y 133, A 125-126 y 127): mi impulso en cuanto ser de la naturaleza y mi tendencia en cuanto espíritu puro son la misma cosa desde el punto de vista transcendental, sólo que contemplada objetiva o subjetivamente.

Sin embargo, prevalece en Fichte la primera consideración, la del cuerpo como mero instrumento; incluso el individuo es considerado como mero instrumento de la ley moral. Lo mismo sucede aquí, en la ética y sus deberes (véanse §§ 20-24), y con ello se pierde la riqueza de la síntesis, de las distintas perspectivas que ella ofrece, perspectivas que se complementan. Por ejemplo, según Fichte, Dios no nos da el alimento para el goce, sino para nuestro mantenimiento, a fin de que cumplamos nuestra obra en la tierra (carta a Lavater, 7 de marzo, 1799; GA III/3, 209).

Y así, si en efecto todo eso se confirmara, el principio de la moralidad obtendría aun una realidad y un significado objetivo enteramente diferentes a los que han sido indicados anteriormente, y estaría contestada la cuestión arriba formulada: de dónde [proceden] los objetos para la actividad exigida y cuál es el principio de conocimiento de los mismos. El principio de la moralidad sería él mismo a la vez un principio teórico que, en cuanto tal, se daría la *materia,* el contenido determinado de la ley, y en cuanto práctico se daría la *forma* de ley, el mandato. Este principio retornaría sobre sí mismo, estaría en acción recíproca consigo mismo; y nosotros obtendríamos un sistema completo, satisfactorio, a partir de un único punto. Algo fuera de nosotros tendría este fin final porque debemos tratarlo así; y debemos tratarlo así porque tendría [F 70] ese fin final. Habríamos encontrado a la vez la *idea* que buscábamos *de qué debemos* [hacer], más el *substrato en el cual* debemos aproximarnos a la realización de esa idea.

La razón de esa preferencia es que, como nos acaba de decir, para él «nuestro mundo no es absolutamente nada más que el No-Yo» (F 68, A 77). De igual modo nuestro mismo cuerpo no es, en cuanto orgánico, una síntesis de sujeto y objeto (como lo será para Schelling) sino puro objeto, correlativamente los animales no son sino puras máquinas físico-químicas. Se podría contestar que ese angostamiento ontológico de la naturaleza sólo sucede en la perspectiva ética. Pero si vamos a la filosofía de la religión de esa época, leemos: «Nuestro mundo es el material hecho sensible de nuestro deber; eso es lo propiamente real en las cosas, la verdadera materia prima *(GrundStoff)* de todo fenómeno. La fuerza [*Zwang*, coerción] con la que se nos impone la fe en su realidad es una fuerza moral, la única posible para el ser libre» (Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo,* FW V, 185 = GA I/5, 353). O en la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, por tanto desde una visión más religiosa, se nos dice: «El mundo sensible existe exclusivamente como esfera del actuar conforme al deber» (FW X, 313 = GA II/8, 418 y 419). Si bien para el punto de vista más primario, el natural, el mundo conserva su masiva presencia, y para la perspectiva religiosa y la visión de la propia Doctrina de la Ciencia toda la naturaleza no es sino la manifestación velada de la única vida divina (véase *El destino del hombre,* FW II, 315-316 = GA I/6, 306; *Exhortación a la vida bienaventurada* V, FW V, 471 = GA I/9, 111; también el punto 3.3 de mi Presentación, o bien el artículo de Helmut Girndt, «Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes», en *Fichtes-Studien* 1 [1990], pp. 108-120), en definitiva Fichte no sabe hacer otra cosa con la naturaleza, con el cuerpo e incluso con el individuo, que usarlos como simples medios para fines morales (esto se acentúa aún más en la *Sittenlehre* de 1812). Sin embargo, todos los momentos de la realidad han de ser también valorados y afirmados en su ser y no sólo en lo que sirven para los otros, so pena de reducir la síntesis a la dictadura de un momento que chupa toda la sangre que los otros tienen, angostándose a la postre él mismo. Fichte no es aquí fiel a su método sintético-genético de ir valorando la verdad limitada de los diversos puntos de vista, a fin de hacerse cargo de toda la complejidad de la realidad. La síntesis subjetiva ha de afirmar no sólo la unidad transcendental de todos sus elementos, sino también la diferencia *real* entre ellos, necesaria para el Yo y la conciencia, y sin la cual se convierte en fantasmagórica. Y esa realidad de la diferencia debe ser como tal también cuidada en la acción efectiva, en la preservación y disfrute real del mundo. Sólo así vivimos y sabemos de lo que es real, de su riqueza y su complejidad. Por consiguiente, la naturaleza, el cuerpo y el individuo han de ser afirmados también en su realidad propia, y no como meros instrumentos de la razón, pues ellos tienen asimismo su *logos* (Hegel no ha dejado de verlo). El individuo ha de trabajar para la razón, pero eso es también porque ella es su ser más originario, porque afirmarla es afirmar correctamente su propio modo de ser, pues en definitiva la ley moral nos dicta la afirmación de todos los individuos racionales, de la libertad de cada uno de nosotros en el único ámbito posible de realización, el de la comunidad; y esa afirmación del ser real es justamente el origen y el sentido de la ley moral. Véase la nota «lw», y también la «md» contra la educación unilateral, o mi artículo: «Reflexión transcendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling», en J. Rivera de Rosales y M.ª Carmen López (coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas,* Madrid, UNED, 2002, pp. 37-75.

3) ¿Qué significa, en general, el concepto de una facultad física para actuar sobre los objetos, y cómo nos surge ese concepto?

En primer lugar, ¿de qué somos propiamente conscientes cuando creemos serlo de nuestro actuar en el mundo sensible? ¿Qué puede hallarse en esa conciencia inmediata y qué no puede hallarse en ella? Nosotros somos directamente conscientes de nuestro concepto de fin, del verdadero querer[cx], de una autodeterminación absoluta, por medio de la cual se puede decir que todo el ánimo está concentrado en un único punto. Además somos directamente conscientes de la realidad y de la sensación efectiva del objeto que antes era pensado sólo en el concepto de fin, como de un objeto realmente dado en el mundo sensible. (Alguien podría objetar por el momento: también somos conscientes del *trabajo* de producir que media entre la determinación de la voluntad y su realización en el mundo sensible. Respondo: eso no es ninguna conciencia especial, sino únicamente la ya indicada conciencia paulatina de nuestra satisfacción. Esta [satisfacción] [A 79] comienza con la toma de decisión, y continúa progresivamente al progresar paulatinamente el querer, hasta la *completa* ejecución de nuestro concepto de fin. Por tanto, esta conciencia sólo es la unificación sintética de las dos clases de conciencia señaladas, del querer y de lo querido como de algo existente.)

En modo alguno somos conscientes *de la conexión* entre nuestro querer y la sensación de la realidad de lo querido[cy]. Según nuestra afirmación, nuestra voluntad debe ser la causa de esa realidad. ¿Cómo puede suceder esto? O si, como ha de ser, expresamos la cuestión de manera transcendental, ¿cómo podemos llegar a admitir esa ex-

---

[cx] «El concepto de fin, objetivamente considerado, es llamado un *querer*, y la representación de mi voluntad no es otra cosa que ese aspecto necesario del concepto de fin, el cual ha sido puesto él mismo sólo para que lleguemos a ser conscientes de nuestra actividad. Lo espiritual en mí, intuido inmediatamente como principio de una actividad, se me convierte en un querer» (F 10-11, A 28). Aquí pondría, sin duda, objeciones el psicoanálisis, con su concepción del inconsciente. Podríamos contestar que también para Kant es insondable el motivo último por el cual llevamos a cabo una acción (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* cap. II), y que según Fichte las acciones transcendentales que dan origen a la conciencia empírica quedan en cuanto tales ocultas para ella misma. Ésta no es transparente a sí misma, pero en todo concepto y en todo acto de querer, por muy influido que esté en cuanto a su contenido, hay siempre una espontaneidad en cuanto acto, sin la cual no habría ninguna actividad subjetiva e ideal, aunque su primer objeto sea un impulso natural (F 125 y 127, A 120 y 122). Esta espontaneidad está especialmente presente en el ámbito de la conciencia moral, sin que por eso se niegue la posibilidad de engaños; incluso la filosofía transcendental se propone a sí misma como superación de errores seculares. Por otra parte, incluso el contenido del inconsciente psicológico es inconsciente en relación con la conciencia reflexiva, pero no con todo tipo o nivel de conciencia, pues en caso contrario no nos afectaría; o, dicho de otro modo, sabemos y no sabemos a la vez los contenidos de lo inconsciente, y es esa contradicción con nosotros mismos lo que nos crea problemas internos. A esa misma situación se enfrenta el filósofo transcendental, de modo que la *Crítica de la razón pura* se presenta como el tribunal que la razón se erige a sí misma para dilucidar sus autoengaños (A XI-XII). Y de igual modo Fichte nos ha dicho anteriormente: «El ser racional está constituido de tal manera que cuando piensa no observa normalmente su pensar, sino únicamente lo pensado; se pierde a sí mismo, en cuanto sujeto, en el objeto. [...] Al no-filósofo le puede parecer extraño y quizá ridículo que deba uno llegar a ser consciente de una conciencia. Con eso sólo demuestra su ignorancia y su completa incapacidad respecto a la filosofía» (F 31, A 47). Sacar a la luz de la reflexión nuestros más originarios fines es justamente la labor de la ética.

[cy] Del querer soy directamente consciente por intuición intelectual, y de la realidad del objeto querido por intuición empírica. Entre los dos hay una serie de elementos mediadores que son justamente investigados en este capítulo II.

traña armonía entre un concepto de fin y un objeto real fuera de nosotros, [armonía] cuyo fundamento en modo [F 71] alguno ha de hallarse en este último, sino en el primero? Haré más clara la cuestión misma mediante una contraposición. El concepto de conocimiento ha de ser una *copia*[78] de algo fuera de nosotros; el *concepto de fin*, un *modelo*[79] para algo fuera de nosotros. De igual modo que en el primer caso surge la pregunta por el fundamento no de la armonía *en sí*[cz] –pues eso no tendría ningún sentido, por cuanto que la unidad y la armonía entre opuestos sólo existen en la medida en que son pensadas por una inteligencia–, sino de la *admisión* de tal armonía *del concepto, como lo segundo, con la cosa, como lo primero,* aquí, a la inversa, se pregunta por el fundamento de la admisión de una armonía *de la cosa, como lo segundo, con el concepto como lo primero.*

Allí[da] se contestó a la pregunta del siguiente modo: ambos son uno y lo mismo, sólo que contemplados desde lados diferentes; el concepto, con tal de que sea un concepto necesario de la razón, es él mismo la cosa, y la cosa no es sino el concepto necesario de ella. ¿Qué sucedería si aquí obtuviéramos una respuesta similar, y aquello que creemos haber producido fuera de nosotros no fuese otra cosa que nuestro mismo concepto de fin contemplado desde un cierto lado, de manera que esa armonía tendría únicamente lugar bajo una cierta condición, y de lo que está bajo esa condición dijéramos: «Eso lo podemos [hacer]», y de lo que no está bajo ella, dijéramos: «Eso no lo podemos [hacer]»?

Eso que yo quería, si llega a ser real, es objeto de una sensación. Por tanto, ha de haber un *sentimiento determinado* a consecuencia del cual es puesto, ya que toda realidad tiene lugar para mí únicamente bajo esa condición[db]. Mi *querer,* por tanto, estaría acompañado en ese caso de un *sentimiento* que se relacionaría con lo querido. Con este modo de ver conseguimos que la esfera de nuestra investigación caiga exclusivamente en el Yo, que sólo tengamos que hablar de lo que ocurre en nosotros mismos, de ningún modo de lo que haya de ocurrir fuera de nosotros.

[A 80] Un sentimiento es siempre la expresión de nuestra *limitación;* luego también aquí. Ahora bien, en nuestro caso en particular se trata de pasar de un senti-

---

[78] *Nachbild.*

[79] *Vorbild.*

[cz] La expresión «en el primer caso» hace referencia al ámbito teórico o del conocimiento, en donde ya la *Crítica de la razón pura* había descartado la pregunta por una «armonía en sí», o sea, por una coincidencia entre la representación y la cosa en sí como el error de fondo tanto del dogmatismo como del escepticismo, y había señalado la identificación fundante entre las representaciones o formas transcendentales y el objeto en cuanto fenómeno.

[da] El «allí» se refiere al ámbito de lo teórico, y el «aquí» que aparece un par de líneas después hace relación al ámbito práctico. La presentación de la causalidad eficiente de la libertad se apoya en esa comparación de los dos ámbitos, pues es justamente el restablecimiento del lazo de unión entre ambos.

[db] La otra realidad es real porque me limita, me duele, la siento. Este sentir o sentimiento es la puerta de entrada de lo real: «La realidad se le manifiesta al Yo sólo mediante el sentimiento» (*Grundlage,* FW I, 305 = GA I/2, 433). «Lo que surge en un actuar *necesario,* en el cual el Yo no es consciente de su actuar por la razón señalada, aparece ello mismo como necesario, es decir, el Yo se siente obligado en la presentación del mismo. Entonces se dice que el objeto tiene realidad. El criterio de toda realidad es el sentimiento de tener que presentar algo *así* como es presentado» (*Fundamento del Derecho natural,* Introducción I, 5, FW III, 3 = GA I/3, 315).

miento relacionado con un objeto como [F 72] tendría que ser sin nuestra intervención, a otro sentimiento relacionado con el mismo objeto modificado por nuestra actividad eficiente. Por consiguiente, dado que esto último ha de ser producto de nuestra libertad, se trata de pasar de un estado limitado a otro menos limitado.

Y ahora podemos formular nuestra tarea con más precisión del siguiente modo: *¿cómo está unido con una autodeterminación mediante la libertad (con el querer) un ensanchamiento real de nuestros límites*[80]*?*; o, expresado de una manera transcendental: *¿cómo llegamos a admitir un tal ensanchamiento?*

Esa admisión de una nueva realidad fuera de mí es una determinación más de mi mundo, una modificación[81] del mismo en mi conciencia. Pero mi mundo es determinado por oposición a mí, y en concreto mi mundo originariamente encontrado y que ha de existir sin mi intervención, lo es por oposición a mí tal y como me encuentro necesariamente, y no tal y como me hago con libertad; por tanto, una modificación (un aspecto modificado) de mi mundo ha de tener como fundamento una modificación (un aspecto modificado) de mí mismo.

Por consiguiente, si yo pudiera modificar algo en mí mismo por mi voluntad, modificaría con ello necesariamente también mi mundo, e, indicando la posibilidad de lo primero, se explicaría también la posibilidad de lo segundo. «*Mi mundo* es modificado» significa «Yo soy modificado»; «*mi mundo* es determinado un poco más» significa «Yo soy determinado un poco más».

Ahora la cuestión planteada se ha de concebir así: ¿qué puede significar y cómo puede ser pensado: «*Yo me* modifico»? Con que se conteste a esa pregunta, también queda ya contestada, sin duda, la otra: cómo puedo ser capaz de modificar mi mundo. En cuanto *quiero,* me determino a mí mismo; a partir de lo indeterminado y meramente determinable concentro todo mi ser en un único punto determinado, como se acaba de recordar. Por tanto, *yo me* modifico, pero no a partir de cualquier acto de querer se sigue el acontecimiento de lo querido. En consecuencia, el Yo que ha de ser modificado mediante [F 73] cada acto de voluntad y aquel Yo por cuya modificación se modifica a la vez nuestro modo de ver el mundo han de ser diferentes, y a partir de la determinación del primero no se ha de seguir necesariamente la determinación del último. ¿Cuál es, pues, el Yo en el primer significado? Se sabe a partir de lo [dicho] anteriormente (§ 2): aquel que, mediante la reflexión absoluta sobre sí mismo, se ha desprendido de sí [A 81] mismo y se ha declarado autónomo; el que depende únicamente de su concepto. Lo[82] que puede ser únicamente pensado, puede determinar al Yo en este significado, dado que él, en tal significado, está entera y exclusivamente bajo el dominio del concepto. ¿Es que existe aún otro Yo? Según los resultados de las

---

[80] *Erweiterung unserer Grenzen*. De suyo con esta expresión se quiere indicar una «disminución de nuestros límites», pues lo que ampliamos mediante nuestro esfuerzo no son ellos, sino nuestro campo de acción. Pero también se dice en español: ampliar o ensanchar las fronteras (*Grenze* significa también frontera), que sería más o menos el sentido de la frase fichteana, sólo que aplicado al Yo frente a un No-Yo que lo limita.

[81] *Veränderung*, no un cambio de una cosa por otra *(Wechsel),* sino la modificación, transformación o cambio de una misma cosa. En el penúltimo párrafo lo había expresado Fichte con el término de raíz latina *modificirt*, y sigo aquí esa indicación.

[82] *Sólo* lo (nota marginal del autor).

reflexiones anteriores, sin lugar a dudas: aquel *del cual* se ha desprendido el Yo ahora descrito, en el que la inteligencia como tal detenta la autoridad suprema, para declararse autónomo; el Yo *objetivo,* el que aspira e impulsa. Admítase que esa aspiración persigue una cierta determinación concreta de la voluntad, como sin duda él ha de hacer, dado que hay que pensarla sólo como una aspiración determinada. Póngase una determinación de la voluntad por medio de la libertad que no coincida con aquella aspiración, que no esté exigida por ella; se puede admitir, en efecto, semejante determinación de la voluntad, puesto que la libertad de la voluntad no está absolutamente bajo ninguna condición, excepto la de la pensabilidad, y se ha liberado expresamente del influjo del impulso. En ese caso, [permítaseme] que me exprese así, la Yoidad permanecería dividida como ella acaba de ser dividida; el impulso no coincidiría con la voluntad, y yo sería consciente únicamente de mi querer, de mi mero querer vacío. Una parte del Yo sería modificada, el estado de la voluntad; pero no todo el Yo; el [Yo] que impulsa permanecería en el mismo estado en el que estaba; quedaría insatisfecho, puesto que, en efecto, no habría exigido un querer como el producido, sino otro completamente distinto. Si, por el contrario, se [F 74] establece que la determinación de la voluntad es conforme al impulso, entonces aquella escisión ya no tiene lugar; el Yo entero y unificado es modificado, y conforme a esa modificación también nuestro mundo ha de ser determinado de otra manera.

A fin de unificar todos los aspectos aquí obtenidos, echemos una mirada retrospectiva a lo que se ha dicho anteriormente. Conforme a la aspiración originaria que se acaba de mencionar, o [sea], conforme a la libertad misma en cuanto principio teórico[dc], nuestro mismo mundo podría ser, como lo suponíamos, modificado desde cierto punto de vista. Pero aquello gracias a lo cual otra cosa ha de ser determinada, tiene que ser ello mismo determinado. Por ende, en ese contexto se trata de la libertad como de algo objetivo, luego, con toda exactitud, de la aspiración originaria y esencial del ser racional. En consecuencia, por ésta, en cuanto principio teórico, sería determinado originariamente nuestro mundo, y en particular gracias a ese principio se introduciría en él la contingencia, luego la posibilidad de ejecutar decisiones libres.

El resultado de todo lo problemáticamente[dd] establecido sería, por tanto, el siguiente: el fundamento de la conexión de los fenómenos con nuestro querer es la [A 82] conexión de nuestro querer con nuestra naturaleza. Nosotros podemos aquello hacia lo cual nos impulsa nuestra naturaleza, y no podemos aquello a lo que ella no nos impulsa, aquello a lo que nos decidimos con la libertad sin regla de la imaginación[de]. También se ha de observar que aquí la posibilidad de cumplir con la ley moral se encuentra determinada no por un principio extraño y situado fuera de ella (de manera heterónoma), sino por la misma ley moral (de manera autónoma).

[dc] «La libertad misma en cuanto principio teórico» es lo que se explicó en el punto anterior, el punto 2 de esta «Nota preliminar».

[dd] «Problemáticamente» en el sentido de que aún no son afirmaciones demostradas, sino expuestas hipotéticamente, como tareas por investigar.

[de] Ya en la *Crítica de la razón pura* la imaginación transcendental era la configuradora primaria de la realidad, y Kant la presenta en «El esquematismo transcendental». Pero esa imaginación opera conforme a reglas, siguiendo esquemas, lo que no es el caso de la mencionada en el texto.

Para evitar todo malentendido se ha de recordar aun esto: que aquella acción de impulsar de nuestra naturaleza, que determina nuestra facultad física, no ha de ser precisamente la misma ley moral. Nosotros somos capaces, por supuesto, de llevar a cabo decisiones inmorales. Por tanto, aún aquí dentro se debería poder trazar una nueva línea de demarcación. Pero al menos se puede afirmar que aquello que ordena la última ha de caer dentro de la esfera de la primera[df]; y con ello, desde el principio, [F 75] se rechaza la objeción de que muy bien podría ser imposible satisfacer la ley moral.

El propósito de esta nota preliminar era el de ver qué ha de conseguir la deducción ahora anunciada. Ese objetivo ha sido alcanzado. Está claro que en ella han de ser demostradas las siguientes proposiciones fundamentales:

1) EL SER RACIONAL, EL CUAL, SEGÚN EL CAPÍTULO PRECEDENTE, SE HA DE PONER COMO ABSOLUTAMENTE LIBRE Y AUTÓNOMO, NO PUEDE [REALIZAR] ESTO SIN DETERMINAR TAMBIÉN AL MISMO TIEMPO SU MUNDO TEÓRICAMENTE Y DE UNA CIERTA MANERA. AQUEL PENSARSE A SÍ MISMO Y ESTE PENSAR SU MUNDO SUCEDEN MEDIANTE EL MISMO ACTO Y SON ABSOLUTAMENTE UNO Y EL MISMO PENSAR; AMBOS, PARTES INTEGRANTES DE UNA Y LA MISMA SÍNTESIS. LA LIBERTAD ES UN PRINCIPIO TEÓRICO.

2) LA LIBERTAD, DE LA QUE SE DEMOSTRÓ EN EL CAPÍTULO PRECEDENTE QUE ERA TAMBIÉN LEY PRÁCTICA, SE RELACIONA CON AQUELLAS DETERMINACIONES DEL MUNDO, Y EXIGE MANTENERLAS Y LLEVARLAS A SU PLENA REALIZACIÓN[dg].

* * *

[df] «La última» se refiere a la ley moral, y «la primera» a la acción de impulsar de nuestra naturaleza.

[dg] La libertad se nos presenta como principio en dos momentos diferentes de la génesis de la subjetividad. En el ámbito de las acciones transcendentales que dan forma y sentido de realidad a los objetos, al mundo objetivo, la libertad está ya presente, como principio teórico, determinando su horizonte de acción: lo contingente. Todo ese ámbito queda a las «espaldas» de la conciencia reflexiva, como la parte escondida (y olvidada) del iceberg que la sostiene a flote. Una vez que esta conciencia surge, la libertad se convierte en ley práctica y consciente. Desde la reflexión filosófica, la libertad se convierte en un principio teórico conforme a la cuestión que por esas fechas se formularon tres atentos lectores de Fitche, a saber, Hölderlin, Schelling y Hegel, en el fragmento que se conserva de lo que se ha dado en llamar «El más antiguo programa del idealismo alemán»: «¿Cómo tiene que ser un mundo para [que sea posible] un ser moral [y libre]?» (Hegel, *Werke,* t. I, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 234).

[A 83] § 4

Deducción de un objeto de nuestra actividad en general

TEOREMA PRIMERO

El ser racional no se puede atribuir ninguna facultad sin pensar a la vez algo fuera de sí hacia lo cual ella se dirige[dh]

[F 76] Nota preliminar

Todas las proposiciones establecidas en nuestro primer capítulo son exclusivamente formales, carentes de todo significado material. Captamos *que* debemos[di], pero no comprendemos *qué* debemos [hacer], ni *dónde* hemos de realizar[83] lo que debemos [hacer]. Eso nos ocurre por lo mismo que da origen a todo filosofar exclusivamente formal: hemos establecido pensamientos abstractos, en ningún modo concretos, hemos descrito una reflexión como tal en general, sin determinarla, es decir, sin indicar las condiciones de su posibilidad. Eso no fue un fallo, puesto que según las leyes de la exposición sistemática teníamos que proceder así, nosotros mismos sabíamos muy bien que procedíamos así y, tras el establecimiento de estas proposiciones meramente formales, no pensábamos en absoluto concluir nuestra investigación como si ya todo hubiera sucedido.

Esta observación nos muestra también con precisión lo que hemos de hacer ahora: tenemos que indicar las condiciones de posibilidad de la reflexión establecida en el capítulo precedente. Se encontrará que la condición de esa [reflexión] que hemos de mostrar en primer lugar está a su vez bajo su [propia] condición, y ésta de nuevo bajo la suya, y así sucesivamente; que, por tanto, obtendremos una cadena ininterrumpida de condiciones que presentaremos en una serie de teoremas.

De ello se desprende también que, si bien con este capítulo llegamos a otro terreno, esto no sucede, sin embargo, como por un salto, sino mediante un progreso continuo en el razonamiento sistemático, y que retomamos el hilo justo allí donde lo habíamos dejado [A 84] al final del capítulo anterior. Entonces se afirmó que, tan cierto como que somos conscientes de nosotros mismos, nos atribuimos una facultad absoluta de libertad. Cómo es eso posible, es lo que se pregunta ahora, y de esa manera [F 77] ligamos las condiciones que hemos de mostrar con la conciencia de la libertad y, a tra-

---

[dh] El Yo es finito, no crea la materia, sólo la transforma, y en consecuencia la presupone (véase nota «cg»). Por consiguiente, nuestra libertad está condicionada por la realidad de los objetos o mundo conocido. Esta objetividad será deducida aquí, pero sólo en general, «como simple materia bruta» (F 102, A 102) dada o No-Yo. Un paso parecido se encuentra en el § 2 del *Fundamento del Derecho natural.*

[di] Es decir, con todas esas proposiciones formales establecidas en el primer capítulo captamos que hay en nosotros un deber, una exigencia de libertad. Pero aún nos faltan otros elementos necesarios para la acción práctica de la libertad, momentos materiales que faltarían en la ética kantiana. Eso es lo que se estudia en este segundo capítulo.

[83] *Darstellen.*

vés de ella, con la autoconciencia inmediata; esta última conexión constituye precisamente la esencia de una deducción filosófica.

Ahora bien, como se verá pronto, en las demostraciones que aquí se han de llevar a cabo uno no puede prescindir de ningún modo de la intuición interna de su actividad, gracias a la cual aparecen los conceptos que se han de investigar[dj]. En consecuencia, dado que ciertamente se exige observar nuestra actividad espontánea, en este capítulo habríamos podido presentar nuestras proposiciones asimismo como tareas, y también enunciar el teorema anterior de este modo: pensar de manera determinada la facultad de ser libre, y [enunciados] semejantes. Pero, aparte de que ya el propósito de mostrar la libertad del método y de preservar aún por el momento nuestro sistema de una hechura uniforme pudiera disculparnos suficientemente, con este modo de presentación teníamos también la finalidad de indicar exactamente el punto al cual hay que dirigir la atención durante la determinación de aquel pensamiento, pues, como se verá, hay varias condiciones y determinaciones del mismo.

Explicación

Sin duda, cualquiera que perciba las palabras anteriores las entenderá así: es absolutamente imposible que alguien pueda pensar su facultad de libertad sin imaginarse a la vez algo objetivo sobre lo cual él actúa con esa libertad, aunque aquello a lo que se dirige el actuar no sea un objeto determinado, sino en general la mera forma de la objetividad, de una materia. Y así hay que entender efectivamente esas palabras, y en ese aspecto no precisan ninguna explicación. Pero en otro respecto, tanto por lo que se refiere a la forma de nuestra afirmación, de la condición bajo la que [F 78] ella ha de ser válida, como por lo que se refiere a la materia, al contenido de ella, es necesario alguna aclaración.

Por lo que respecta a lo primero, alguien podría decir: se acaba de exigir en el primer capítulo que pensemos la simple y vacía facultad de ser libre, sin ningún objeto, y si realmente no hubiéramos podido hacerlo, entonces toda la enseñanza que se nos debía proporcionar se habría perdido hasta [A 85] aquí. Respondo: una cosa es el pensamiento

---

[dj] Fichte vuelve a insistir no sólo en el carácter sistemático y formal de su exposición («una cadena ininterrumpida de condiciones»), gracias a lo cual su sistema sería válido para todo ser racional, finito o infinito (si lo hubiera), sino también en el carácter experiencial, intuitivo y real de lo que se va diciendo, es decir, que su filosofía no se limita a meras fórmulas y conceptos vacíos. Véanse las notas «ñ», «at» y «jv», y §§ 10/III al 13. De ese modo su método se acerca al fenomenológico, por ejemplo cuando dice poco después: «¿Cómo procede el ser racional para pensar una [facultad] semejante? Nosotros podemos únicamente describir ese procedimiento, y hemos de dejar a cada uno que se convenza a sí mismo, por propia intuición interna, de la exactitud de nuestra descripción» (F 80, A 86). Pero, por otra parte, la presentación de los diversos pasos como teoremas que se han de mostrar, con su explicación, demostración, corolarios, etc. se acerca al método matemático, y en concreto a Spinoza. Por último, decir que el deslizamiento de las tareas a teoremas con el propósito «de preservar aún por el momento nuestro sistema de una hechura uniforme», como afirma a continuación, hace referencia al empeño fichteano de distinguir la letra del espíritu y de que su sistema no se fosilice en fórmulas que vuelvan opaca la realidad que quieren traslucir.

abstracto en la filosofía, cuya posibilidad está ella misma condicionada por la experiencia precedente (nosotros no comenzamos nuestra vida especulando, sino que la comenzamos viviéndola), y otra cosa es el pensamiento originario y determinado situado en el punto de vista de la experiencia. El concepto de libertad, tal y como lo poseíamos anteriormente, nos surge por abstracción, por análisis; pero no hubiéramos podido en modo alguno hacerlo aparecer si nosotros no lo hubiéramos tenido ya previamente como *dado* y, a su tiempo, *encontrado*. Aquí se trata de este último estado, en cuanto estado del Yo originario, no del Yo *que filosofa;* y nuestra opinión es ésta: tú no puedes *encontrarte* libre sin encontrar, a la vez y en la misma conciencia, un objeto al que aplicar tu libertad.

Además se afirma una síntesis absoluta del pensamiento, de una facultad y de un objeto; por tanto, un condicionamiento *recíproco* de un pensamiento por lo otro. Ante todo [digamos que] uno no es anterior al otro en el tiempo, sino que ambos son el pensamiento del mismo momento; incluso, con sólo que se considere que ambos son *pensados,* no hay por qué admitir ninguna dependencia de un pensamiento respecto a otro, sino que desde cada uno la conciencia es impulsada irresistiblemente al otro. Pero si se considera *cómo* ambos son pensados, entonces el pensamiento de la libertad es un pensamiento inmediato debido a una intuición intelectual, el pensamiento del objeto es mediato. El primero no es divisado a través del último; sino, muy al contrario, el último a través [F 79] del primero. La libertad es nuestro vehículo para el conocimiento de los objetos; pero no a la inversa, el conocimiento de los objetos [no es] el vehículo para el conocimiento de nuestra libertad.

En conclusión se han afirmado dos cosas: por un lado, que se piensa un objeto que debe hallarse *fuera* de la inteligencia libre; por otro, que el actuar libre está *relacionado* con él, y en concreto de tal manera que el actuar no debe estar determinado por el objeto, sino a la inversa, el objeto por el actuar. Por consiguiente, hay que evidenciar dos cosas en nuestra demostración: por una parte, la necesidad de la *contraposición*, por otra, la de la *relación,* y en concreto de esta relación *determinada.*

Demostración

1) El ser racional no puede atribuirse ninguna facultad de libertad sin pensar algunas acciones reales[go] y determinadas como posibles por su libertad

[A 86] La última proposición dice lo que la primera; ambas son idénticas. «Yo me atribuyo libertad» significa justamente «yo pienso algunas acciones, diferentes entre sí,

[go] En lo que sigue, y mientras no se diga lo contrario, el término «real» no traduce el de *Realität* = realidad como categoría kantiana de cualidad (opuesta a negación), pues en ese sentido lo originariamente real es el Yo libre transcendental, sino que Fichte utiliza el término *wirklich* (real, efectivamente real o empíricamente existente) y *Wirklichkeit* = realidad en cuanto categoría kantiana de modalidad (opuesta a posibilidad), y que se refiere a la efectiva existencia fenoménica y temporal del mundo de los objetos, y por tanto también a la del yo empírico. Sin embargo, a veces Fichte utiliza también el término de *real* o *Realität* con el significado de *wirklich* o *Wirklichkeit,* mas no a la inversa.

como igualmente posibles para mí». De cara a la comprensión de la verdad de esta afirmación sólo se precisa que cada uno analice su concepto de «fácultad de libertad».

Según lo anteriormente [dicho][dk], una facultad no es en modo alguno otra cosa que un producto del mero pensar, con el fin de poder enlazar con él una realidad no puesta originariamente, sino solamente surgida en el tiempo, dado que la razón finita únicamente puede pensar de manera discursiva y por mediación. Quien bajo el concepto de facultad piense otra cosa que un simple medio de enlace, no se comprende a sí mismo. Ahora bien, aquí no se debe inferir retrospectivamente la facultad partiendo primero de [F 80] la realidad, como muy bien sucede a menudo en otros casos, sino que el pensar debe empezar desde la facultad como lo primero e inmediato. No obstante, tampoco bajo esa condición puede pensarse la facultad sin que se piense a la vez también la realidad, ya que ambos son conceptos sintéticamente unidos, y, si no se pensara esta última, no se pensaría ninguna facultad ni absolutamente nada. Digo expresamente: la realidad ha de ser *pensada*, no directamente *percibida;* no que sea, por así decir, proyectada como *efectivamente real,* sino únicamente como posible por una función meramente ideal de la imaginación. Realidad es perceptibilidad, posibilidad de ser sentido[dl]; ésta es puesta necesariamente, no en cuanto a su ser[84], sino sólo en cuanto a su forma: se le atribuye al Yo la facultad de producir la posibilidad de ser sentido; pero sólo la facultad, no el hecho. Cómo la razón pueda llegar originariamente a esta mera forma, de esta cuestión, que examinaremos suficientemente más adelante, se nos dispensará ahora. Basta con que *nosotros* podamos pensar esa forma, y, mediante ella, una simple facultad.

Ahora bien, aquí se ha de pensar además una facultad *libre,* en modo alguno una determinada cuyo modo de manifestación reside en su naturaleza, como [ocurre] en los objetos. ¿Cómo procede el ser racional para pensar una [facultad] semejante? Nosotros podemos únicamente describir ese procedimiento, y hemos de dejar a cada uno que se convenza a sí mismo, por propia intuición interna, de la exactitud de nuestra descripción.

El Yo se pone a sí mismo –sólo *idealiter*[85], él únicamente se representa a sí mismo de ese modo, sin serlo realmente y de hecho, o [sea], sin *encontrarse* así–, el Yo se pone como eligiendo con libertad entre determinaciones opuestas de la realidad. Este [A 87] objeto = A, que está determinado ya sin nuestra intervención, podría también ser determinado = X, o bien = -X, o de otra manera, [F 81] y así hasta el infinito; entonces el Yo se introduce como diciéndose: «Cualquiera que sea la que elija entre esas deter-

---

[dk] Véase F 28-29, A 45, así como la nota «ap».

[dl] «Realidad» aquí traduce el término de *Wirklichkeit* (véase la nota «dk»). La realidad *(Realität)* originaria del Yo puro no significa perceptibilidad o capacidad de ser percibido *(Wahrnehmbarkeit)* por los sentidos, ni posibilidad de ser sentido *[Empfindbarkeit]* por ellos, sino que se alcanza por medio de una intuición intelectual, como ya ha sido expuesto.

[84] Traduzco *Wesen* por «ser» y no por «esencia» (sus dos posibles significados), porque aquí se refiere al «hecho» de ser algo sentido. Este hecho es ciertamente algo dado y no puesto por el Yo, en contraposición con la forma o facultad que hace posible que algo sea sentido, lo cual sí es puesto por el Yo, como bien se especifica a renglón seguido: «Pero sólo la facultad, no el hecho» puede ser atribuido al Yo.

[85] *idealiter* = idealmente. A no lo pone en cursiva.

minaciones, o bien si no elijo ninguna, sino que dejo A tal y como es, depende exclusivamente de la libertad de mi pensar. Pero aquella que elija, surgirá realmente para mi percepción en el mundo sensible, si me determino por mi voluntad a producirla». Sólo en la medida en que me pongo así, me pongo como libre, es decir, pienso la realidad como dependiente de mi fuerza real, que está bajo el dominio del mero concepto, como cualquiera que quiera razonar con precisión este pensamiento se convencerá enseguida.

Obsérvese que en este pensamiento no se considera algo determinado = X que deba ser producido, sino que sólo es pensada la forma de la determinación en general, esto es, la simple facultad del Yo de coger de entre lo contingente esto o aquello y de ponérse[lo] como fin.

2) El ser racional no puede pensar ninguna acción como real sin admitir algo fuera de sí hacia lo cual se dirige esa acción

Echemos una mirada atenta a la manera, que acabamos de describir, de pensar la libertad con precisión. Yo me pienso a mí mismo en este concepto en cuanto eligiendo, decía. Diríjase ahora la atención exclusivamente a ese Yo representado como eligiendo. Él está, sin duda, pensando, *sólo* pensando, por tanto en esa elección sólo se le atribuye una actividad ideal. Pero, ciertamente, piensa algo, oscila sobre algo, gracias a lo cual eso está ligado, que es como expresamos habitualmente esta relación; existe algo *objetivo,* pues únicamente por medio de una relación así el Yo es subjetivo e ideal. Este algo objetivo no es el Yo mismo y no se le puede asignar al Yo, ni al *inteligente* como tal, pues es algo contrapuesto a él, ni al *volente* o *realmente actuante,* pues ése [F 82] no ha sido puesto aún en acción, por cuanto que todavía no se ha producido el acto de querer, sino que únicamente se ha descrito la elección [que hay] para la voluntad. No es el Yo, y sin embargo tampoco es nada, sino algo (objeto de la representación en general, sobre su verdadera realidad[86] o posibilidad de ser sentido todavía estamos indecisos); esto significa, en otros términos: es un No-Yo, es algo fuera de mí, existente sin mi intervención.

Este algo existente es puesto necesariamente como persistente e inalterable en todas esas modificaciones en relación a las cuales es atribuida al Yo una facultad mediante el concepto [A 88] de libertad. El concepto de libertad reposa en que yo me atribuyo la facultad de realizar *X* o *-X*, o sea, *en que yo* reúno *esas determinaciones opuestas en cuanto opuestas en uno y el mismo pensamiento.* Pero eso no es posible si, al pensar los opuestos, no se piensa también *lo mismo* como persistiendo en el pensa-

---

[86] *Realität.*

[dm] Para pensar los opuestos no sólo se precisa pensar la diferencia, sino también el elemento idéntico en ambos que hace posible la comparación, elemento en el cual se apoya la identidad de la conciencia, no ciertamente como su fundamento, pero sí en cuanto que es una condición indispensable. Lo totalmente diferente rompería dicha identidad, haría imposible la síntesis y una experiencia unitaria. Es la misma exigencia transcendental que se expresa en la categoría kantiana de «substancia» (y la materia transcendental hacia la que ella en el fondo apunta), cuyo esquema es el de la permanencia, frente a los accidentes, que cambian.

miento opuesto, a lo cual se agarra la identidad de la conciencia[dm]. Ahora bien, este algo idéntico no es otra cosa que aquello gracias a lo cual llega a ser posible el pensamiento mismo según su forma, *la relación con la objetividad en general;* o sea, precisamente el No-Yo indicado. Es pensado como inalterado en todas las determinaciones pensables [realizadas] por la libertad; pues sólo bajo esta condición es posible pensar la libertad. Él es, por tanto, una *materia originariamente dada* (es decir, puesta ella misma por el pensamiento en cuanto a su forma), modificable hasta el infinito [y] fuera de nosotros: aquello a lo que se dirige la actividad eficiente, esto es, *lo que* es modificado en esa [actividad eficiente] (en cuanto a la forma) y, no obstante, permanece (en cuanto a la materia).

En fin, esa materia se relaciona con la actividad eficiente real, así como ésta con aquélla, y no es propiamente otra cosa que el medio para pensar esa misma [actividad]. La actividad eficiente real es limitada de hecho por ella a un mero formar, excluida de la creación o aniquilación de la materia; y, en consecuencia, le corresponde [F 83] realidad[87], como a todo lo que limita la actividad eficiente real. *Hay un objeto real de nuestra actividad fuera de nosotros.* Luego está probado lo que debía ser probado.

* * *

§ 5

TEOREMA SEGUNDO

De igual modo, el ser racional tampoco puede atribuirse una facultad de libertad sin encontrar en sí un ejercicio efectivo de esa facultad, o [sea], un querer efectivo y real

Nota preliminar

Nuestra deducción está aún en el mismo sitio y en el mismo eslabón con el que comenzó. Antes se demostró que nos atribuimos una facultad de libertad[dn]. La cuestión que se ha de responder ahora es cómo es posible esa atribución, esa adjudicación. Una condición *externa* de esa adjudicación, a saber, que sea puesto un objeto del libre actuar, ha sido mostrada[dñ]. Queda aún por indicar una condición *interna* de ella, la de nuestro propio estado, sólo en el cual ella es posible.

[A 89] La proposición de arriba[do] no precisa ninguna explicación. Los términos de la misma son claros; y si ellos permitieran que quedara todavía alguna ambigüedad, se-

---

[87] *Realität.*

[dn] Ése fue el tema del § 2.

[dñ] Es lo que acaba de hacer en el § 4.

[do] Se refiere al enunciado del teorema segundo: «De igual modo, el ser racional tampoco puede atribuirse una capacidad de libertad sin encontrar en sí un ejercicio efectivo de esa capacidad, o [sea], un querer efectivo y real».

rán suficientemente explicados por la demostración. Que por esa unión afirmada en este teorema, y en todos los futuros, se entiende la unión sintética en un único y mismo pensamiento, y que aquí, por ejemplo, [F 84] se dice: «La facultad no puede pensarse ni se piensa sin que se encuentre un ejercicio efectivo de la misma en uno y justamente el mismo estado del [ser] pensante», eso es presupuesto por lo anteriormente [dicho], y a partir de ahora será siempre presupuesto.

Demostración

El concepto de una facultad de libertad es, como se sabe, el concepto o la representación exclusivamente ideal de un querer libre. Ahora bien, aquí se afirma que esa representación exclusivamente ideal no es posible sin la *realidad efectiva* y la *percepción* de un querer; en consecuencia se afirma la unión necesaria de una mera representación con un querer. No podemos entender la unión sin conocer exactamente la diferencia entre ambos. Por consiguiente, lo primero es indicar la distinción característica de ambos, del representar y del querer en general; después, dado que también el querer real ha de llegar a la conciencia, [viene] la distinción entre la mera representación ideal y la percepción de un querer; y sólo finalmente será posible la demostración de que no se puede dar la primera sin la última.

Tal y como se comportan la subjetividad en general y la objetividad, así se comportan el simple representar en cuanto tal y el querer. Yo me encuentro originariamente como sujeto y objeto a la vez; y lo que uno sea no se puede comprender fuera de la oposición y la relación con el otro. Ninguno es determinado por sí, sino que lo absolutamente determinado y común a ambos es la espontaneidad en general. En la medida en que son diferentes, sólo son determinables por mediación: lo subjetivo es lo que se relaciona con lo objetivo, ante lo cual lo objetivo se presenta, lo que está ligado a ello, etc.; lo objetivo, aquello a lo que está ligado lo subjetivo, etc. Ahora bien, yo soy de manera absoluta libremente activo, y en eso consiste mi ser: mi [F 85] actividad libre, inmediatamente como tal, cuando es objetiva, es mi *querer;* esa misma actividad libre mía, cuando es subjetiva, es mi *pensar* (tomando este término en el sentido más amplio para todas las manifestaciones de la inteligencia en cuanto tal). Por tanto, el querer sólo se puede concebir por oposición con [A 90] el pensar, y el pensar sólo por oposición con el querer. Según eso, se puede ofrecer una descripción genética del querer como de algo procedente del pensar –y así, efectivamente, ha de ser descrito si es representado como libre–, del siguiente modo. Se piensa, anterior al querer, un concebir el fin libremente activo, es decir, una producción absoluta del fin mediante el concepto. En esta producción del concepto de fin, el estado del Yo es exclusivamente ideal y subjetivo. Ello es representado; representado con absoluta espontaneidad, pues el concepto de fin es únicamente producto del representar; representado en relación con un acto futuro de querer, pues, en caso contrario, el concepto no sería ningún *concepto de fin;* pero asimismo sólo representado, en modo alguno querido. Entretanto yo paso al *acto real de querer,* yo *quiero* un fin, estado que cada uno, en la conciencia común, diferencia muy bien del mero representar aquello

que podría querer. Y ¿qué hay en el querer? Espontaneidad absoluta, igual que en el pensar; pero con otro carácter. Y ¿cuál es ese carácter? Evidentemente, la relación con un saber. Mi querer no debe ser él mismo un saber; pero debo *saber mi querer*. Por tanto, es el carácter de la mera objetividad. Lo anteriormente subjetivo se convierte ahora en objetivo; se convierte, porque un nuevo [elemento] subjetivo viene a añadirse y, por así decir, brota surgiendo de la abundancia absoluta de la espontaneidad[dp].

Obsérvese en esto el orden modificado de la sucesión. Originariamente el Yo, según fue examinado anteriormente, no es ni subjetivo ni objetivo, sino las dos cosas; pero esa identidad de ambas cosas no podemos pensarla, por tanto [F 86] pensamos una después de la otra, y mediante este pensar hacemos a la una dependiente de la otra. Así, en el conocimiento, algo objetivo, la cosa, debe haberse convertido en algo subjetivo, en algo representado, pues el concepto de conocimiento es considerado como una copia de una existencia, según nos expresamos anteriormente[dq]. Por el contrario, el concepto de fin debe ser el modelo de una existencia, o sea, lo subjetivo debe transformarse en algo objetivo, y esa transformación tiene que comenzar ya en el Yo, el único objeto inmediato de nuestra conciencia. Esto basta sobre la distinción entre el representar y el querer.

La mera representación de un querer es la misma representación que acabamos de producir en nosotros mismos; la representación de un transitar absoluto (efectuado mediante una espontaneidad absoluta) desde algo subjetivo a algo objetivo, pues ésa es precisamente la forma general de todo querer libre.

Ahora bien, esa representación meramente ideal de un querer ¿cómo se ha de distinguir de la percepción de un querer real? En la primera, la actividad ideal produce ella misma con libertad aquella forma del querer; yo soy consciente de esa acción de producir. En la última, la actividad ideal no se pone como produciendo esa forma, sino que encuentra el [A 91] querer como algo dado, y se encuentra a sí misma ligada a él en la representación. Sobre esto [hagamos] aún esta observación: la percepción del objeto real –es decir, del objeto realmente existente– parte en los demás casos de un sentimiento, y con arreglo a él la imaginación productiva pone algo[dr]. No ocurre así en la percepción de un querer real; yo no puedo decir que sienta mi querer, aunque se oye decirlo a filósofos que no son muy precisos con sus expresiones, pues sólo siento

---

[dp] El Yo era lo subjetivo frente al No-Yo anteriormente, en el § 4, cuando se dedujo la materia como condición externa de la facultad de libertad. Ahora, en el § 5, se investiga una condición de la misma pero interna al Yo, de modo que éste se divide (la contraposición de elementos, necesaria para la conciencia, sigue siendo el argumento) en querer efectivo, real, por una parte, y por otra en pensamiento del querer en general o conciencia de una facultad de libertad, de la producción de un fin mediante el concepto, mera posibilidad. Éste es un pensar conceptual sobre sí que le ha surgido al Yo por y desde el carácter ilimitable de la actividad ideal, o carácter absoluto de toda reflexión en cuanto a su forma, a que se da *(daß)*.

[dq] Véase F 71, A 79.

[dr] La realidad del objeto, del mundo, se anuncia en el sentimiento provocado por la limitación real de nuestra actividad real (todo sentimiento es conciencia de limitación: F 71, A 80). Entonces la imaginación transcendental, con su actividad ideal, oscila entre la actividad originaria del Yo y el límite, entre la infinitud y la finitud, entre el Yo y el No-Yo, y produce una intuición de éste, una imagen (ideal) de lo limitante, es decir, lo pone (lo constituye) como objeto. Esa intuición de un objeto es empírica, y se contrapone a la captación también inmediata de nuestra propia actividad (tanto de la real o querer como de la ideal o pensar) o intuición intelectual.

la limitación de mi actividad, mientras que mi querer es la actividad misma. ¿Qué clase de conciencia es entonces esa [F 87] conciencia del querer? Evidentemente, una intuición inmediata de la propia actividad; pero como objeto[ds] de lo subjetivo, no como lo subjetivo mismo, y éste, por tanto, no es intuido como espontáneo. [Dicho] brevemente, esta conciencia es una intuición intelectual.

Según estas explicaciones, se puede llevar a cabo fácilmente la demostración de la afirmación que hicimos antes[dt].

Atendiendo al concepto del Yo, lo subjetivo no es originariamente sin algo objetivo, sólo bajo esa condición lo subjetivo es algo subjetivo. La conciencia comienza necesariamente partiendo de esa ligazón entre ambos. Pero en la mera representación de un querer sólo aparece algo subjetivo; lo objetivo del mismo, o, con más exactitud, la mera forma de lo objetivo es producido por ella. Esto es, en efecto, posible si la inteligencia reproduce uno de sus estados determinados, o sea, si el estado real es ya presupuesto, [como ocurre] en la abstracción filosófica; mas originariamente no es posible. Tiene que haber sido ya producido para que una reproducción sea posible. En consecuencia, la representación originaria de nuestra facultad de libertad va necesariamente acompañada de un querer real.

En rigor, nuestra demostración está concluida; pero para que no perdamos lo que habíamos ganado mediante las investigaciones anteriores, hay que recalcar bien que asimismo, a la inversa, la percepción de un querer no es posible sin la representación ideal de una facultad de libertad, o, lo que es lo mismo, de la forma del querer, y por tanto se afirma la unión sintética de los dos pensamientos que acabamos de distinguir. Esto puede comprenderse fácilmente así: yo debo llegar a ser consciente de un querer, pero éste es un querer sólo en la medida en que es puesto como libre, y eso lo es sólo en la medida en que su determinación es deducida de un concepto de fin libremente esbozado. Es necesario que la forma de todo querer sea atribuida a ese querer, y éste, por así decir, sea visto a través de aquélla. [F 88] Sólo así el volente soy [A 92] Yo, y el sujeto del querer es idéntico con el sujeto de la percepción de ese querer.

No nos dejemos llevar a error por el hecho de que, después, el esbozo del concepto de fin ha de ser puesto en un momento anterior al querer, lo cual, como se ha mostrado, no es posible, por cuanto que antes de la percepción de mi querer no soy ni comprendo. Ese esbozo del concepto no precede en el tiempo, sino que él y el querer caen absolutamente en el mismo momento; la determinación del querer es sólo *pensada* [como] dependiente del concepto, y aquí no hay una secuencia temporal, sino únicamente una sucesión en el pensamiento[dn].

[ds] «Objeto» tiene aquí el sentido de «real», lo contrapuesto a meramente ideal o subjetivo, no el sentido de ser un objeto más del mundo, un fenómeno, pues en ese caso no sería nuestra propia actividad y tendríamos de él una intuición empírica. Encontramos aquí, por tanto, un doble sentido del término «objeto».

[dt] La del segundo teorema, al inicio de este § 5.

[dn] Sólo se da un querer, que ha de ser reflexivamente libre, cuando tenemos conciencia de él (concepto de fin), y no llegamos a tener conciencia del querer si éste ya no es real, pues lo subjetivo no se da sin lo objetivo (= lo subjetivo no es algo transcendente que pudiera ser sin mundo). Eso es lo que se ha demostrado que ocurre en el Yo originario, cuando éste surge a la conciencia reflexiva, en «el primer momento de toda conciencia» (F 104, A 104), que es el que está investigando Fichte. Sólo que *después,* una vez instalado en ese ámbito reflexivo, una

Resumiendo todo brevemente. Yo intuyo originariamente mi actividad como objeto y en esa medida necesariamente como *determinada,* es decir, aquella actividad de la que soy consciente que puedo atribuírmela no debe ser toda la actividad, sino únicamente un *quantum*[88] limitado de la misma[dv]. Lo intuido aquí es lo que, en todas las lenguas humanas, se llama brevemente *querer*, y es bien conocido por todos los hombres. De él, como lo prueba el filósofo, parte toda conciencia, y únicamente por él es mediatizada. Ahora bien, él es un *querer,* y *mi* querer, y un querer que ha de ser *inmediatamente* percibido, sólo en la medida en que la determinación intuida de la actividad no tenga un fundamento fuera de mí, sino que esté fundada absolutamente en mí *mismo.* Pero entonces ella, con arreglo a las reflexiones habidas anteriormente (pp. 53 y siguiente[89]), está fundada necesariamente en mi *pensar,* ya que fuera del querer sólo tengo el pensar, y todo lo objetivo puede muy bien ser deducido de un pensar; y la determinación de mi querer es pensada necesariamente de esa manera en cuanto un querer como tal es percibido.

* * *

§ 6

[F 89, A 93]

Deducción de la causalidad real del ser racional

TEOREMA TERCERO

El ser racional no puede encontrar en sí ninguna aplicación de su libertad o querer sin a la vez atribuirse una causalidad real fuera de sí

Nota preliminar

Nuestra deducción avanza un paso más. Yo no podía atribuirme una facultad de libertad sin encontrarme queriendo. Pero tampoco puedo [hacer] esto, no puedo encontrarme realmente queriendo, sin encontrar aún otra cosa en mí, que es lo que aquí se afirma. Es decir, aunque en el transcurso de la conciencia[dw] eso pueda ser posible mediante la experiencia anterior y la abstracción libre, sin embargo, originariamente, la conciencia ni comienza con la representación de un simple e impotente querer, ni tam-

---

vez que se tiene el concepto del querer sobre la base de querencias reales y efectivas, la ideación del concepto de fin precede al querer; por ejemplo, yo ideo la posibilidad de ir al cine y después lo quiero efectivamente, es decir, lo realizo. Ahí ya se ha dado una abstracción empírica, una separación temporal entre concepto y objeto que no tiene lugar al inicio. El mismo razonamiento encontramos al principio del § 6.

[88] *quantum* = cantidad. Pongo *quantum* en cursiva no porque esté así en el texto, sino porque no es un término español. Conservo de ese modo la palabra latina que utiliza el mismo Fichte.

[dv] Mi actividad real es siempre determinada, ésta y no otras posibles, es finita. Véase nota «cg».

[89] Estas páginas de la primera edición corresponden a F 49-50, A 61-62.

[dw] Esto es, en etapas posteriores de la génesis de la conciencia o subjetividad, mas no al inicio de la conciencia reflexiva. Véase la nota «du».

poco puede comenzar con la representación de nuestra facultad de querer en general. Ella, por lo que nosotros comprendemos hasta ahora, comienza con *una percepción de nuestro obrar real en el mundo de los sentidos;* este obrar lo deducimos de nuestro querer, y la determinación de este querer nuestro, de un concepto de fin esbozado libremente.

Según esto, se deja ver que el concepto de libertad está condicionado mediadamente por la percepción, que ahora se ha de deducir, de una causalidad real, y puesto que ese concepto condiciona la autoconciencia, esta autoconciencia está de igual modo condicionada por aquella percepción. En consecuencia, todo lo que hemos mostrado hasta ahora y lo que aún podamos mostrar en el futuro, es una y la misma conciencia [F 90] sintética, cuyas partes constitutivas pueden ser, ciertamente, separadas cada una en la abstracción filosófica, pero en modo alguno están separadas en la conciencia originaria. Baste también para el futuro haber recordado esto una vez.

Demostración

Me encuentro queriendo sólo en la medida en que mi actividad sea puesta en movimiento por medio de un concepto determinado de ella. Mi actividad en el querer es necesariamente una determinada, como antes ha sido probado suficientemente[dx]. Pero en la mera actividad en cuanto tal, como actividad pura, no es posible distinguir o [A 94] determinar absolutamente nada. Actividad es la intuición más simple, mera agilidad interna, y absolutamente nada más.

Que la actividad no se ha de determinar por sí misma, pero que sin embargo tiene que ser determinada si debe ser posible una conciencia en general, no significa otra cosa que esto: ella ha de ser determinada por y mediante *su opuesto*, o sea, por la manera en que es limitada, y sólo en este respecto es pensable una multiplicidad de actividades, acciones varias y particulares.

Pero el modo de mi limitación no lo puedo intuir absolutamente por mí mismo de manera intelectual, sino sólo *sentir* en la experiencia sensible. Y si una actividad ha de ser limitada y la limitación de ella ha de ser sentida, entonces ella misma ha de tener lugar, se entiende que para mí, no en sí. Ahora bien, todo lo que puede ser sensiblemente intuido es necesariamente un *quantum,* por ahora sólo un *quantum* que ocupa un momento temporal. Mas lo que ocupa un momento temporal es ello mismo una multiplicidad divisible hasta el infinito, por tanto la limitación percibida tendría que ser ella misma una multiplicidad[dy]. No obstante, el Yo ha de ser puesto como activo; en consecuencia, sería puesto como apartando una multiplicidad de limitaciones y de

---

[dx] Véase el párrafo final del parágrafo anterior, el § 5, y la nota «cg».

[dy] El espacio y el tiempo intuidos son magnitudes continuas que carecen de límites absolutos, tanto hacia lo grande (siempre podemos pensar un espacio y un tiempo mayores) como hacia lo pequeño (véanse la 1.ª y la 2.ª de las antinomias de la *Crítica de la razón pura* de Kant). En este último caso se dice que son divisibles hasta el infinito, no porque se llegue a ese infinito, sino en el sentido de que el proceso de división es ilimitado, al menos idealmente. Por eso, todo fenómeno percibido incluye una multiplicidad espacio-temporal de sensaciones, así como todo momento real, empírico, contiene una sucesión (según se dirá después en el texto), es decir, una duración, por obra propiamente de la imaginación transcendental. Esta misma idea se encuentra en F 96, A 98. La

resistencias y abriéndose camino entre ellas en una sucesión (pues incluso en cada momento hay sucesión, porque, en caso contrario, de la composición [F 91] de varios momentos particulares no surgiría ninguna duración temporal); o, lo que es lo mismo, se le atribuiría causalidad en un mundo sensible fuera de él.

Corolarios

1) En el resultado de nuestra investigación no se ha de desatender tampoco esto: la intuición intelectual, de la que partimos, no es posible sin una sensible, ni ésta sin un sentimiento; y se nos malentendería enteramente y se tergiversaría el sentido y el propósito principal de nuestro sistema, si se nos atribuyera la afirmación opuesta[dz]. Pero, de igual modo, tampoco la última es posible sin la primera. Yo no puedo ser para mí sin ser algo, y eso sólo lo soy en el mundo sensible; pero en igual medida tampoco puedo ser para mí sin ser un Yo, y eso lo soy sólo en el mundo inteligible, que se abre ante mis ojos mediante la intuición intelectual. El punto de unión entre ambos se halla en que soy para mí lo que soy en el primer mundo únicamente por una espontaneidad absoluta conforme a un concepto. Nuestra existencia en el mundo inteligible es la ley moral, nuestra existencia en el mundo sensible, la acción real; el punto de unión de ambas, la libertad en cuanto facultad absoluta de determinar la última por la primera.

2) El Yo ha de ser puesto como algo efectivamente real[90] únicamente en oposición con un [A 95] No-Yo. Pero para él hay un No-Yo sólo bajo la condición de que el Yo obre, y que en esta acción eficiente suya sienta una resistencia, que es sin embargo superada, pues, en caso contrario, el Yo no obraría. Sólo mediante la resistencia, su actividad se convierte en algo sensible, algo que dura un tiempo, ya que sin esto estaría fuera del tiempo, lo cual no somos capaces de pensarlo[ea].

---

exigencia transcendental de que todo lo sensiblemente intuido haya de ser un *quantum* es lo expresado por las categorías de cantidad, sus esquemas correspondientes y los axiomas de la intuición en la *Crítica de la razón pura*.

[dz] «Ahora bien, esta intuición [intelectual] no se da nunca sola, a modo de un acto completo de la conciencia; como tampoco la intuición sensible aparece sola ni constituye una conciencia completa, sino que ambas han de ser *conceptualizadas*. Pero no sólo eso, sino que además la intuición intelectual está siempre vinculada a una *sensible*. No me puedo hallar actuando sin hallar un objeto sobre el que actúo, en una intuición sensible que es conceptualizada, sin esbozar una imagen de lo que quiero producir, y que igualmente ha de ser conceptualizada» (Fichte, *Segunda introducción,* § 5, FW I, 463-464 = GA I/4, 217). Intuición intelectual y empírica se contraponen y se comprenden en esa contraposición como sujeto y objeto; la autoconciencia transcendental no es algo transcendente, sino una acción transcendental que hace posible la conciencia empírica o el conocimiento del mundo; sin éste, tampoco habría sujeto; o, como decía Kant, el Yo o determinante sólo tiene conciencia de sí en el acto de determinar (el mundo) (*Crítica de la razón pura* B 157-158 nota). Esta observación sale al paso de la posición de Schelling, quien en sus *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1795) había sostenido que en la intuición intelectual «desaparece para nosotros el tiempo y la duración» (Cotta I, 319 = AA [= edición de las obras de Schelling a cargo de la Academia de Ciencias de Baviera], I/3, 88), o sea, todo objeto (327 = 97). Una exposición global sobre el tema se encuentra en el libro de X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel,* París, Vrin, 1995.

[90] *wirkliches*.

[ea] En este § 6 y en el siguiente, nos surgen el tiempo y el espacio como condiciones de posibilidad de la acción, desde un punto de vista práctico, que sería el originario.

3) En consecuencia, [si no hubiera] ninguna causalidad sobre un No-Yo, [no habría] ningún Yo [F 92] en modo alguno[eb]. Esta causalidad no le es accidental, sino que le pertenece esencialmente, como todo en el Yo. Césese, pues, de componer la razón a partir de fragmentos unidos accidentalmente, y acostúmbrese a considerarla como una totalidad completa, algo así como una razón organizada[ec]. O bien el Yo es todo lo que es y tal y como aparece desde el punto de vista de la conciencia común, independiente de toda abstracción filosófica, o no es nada ni existe en absoluto. La conciencia comienza con la percepción sensible, y ésta es enteramente determinada; en modo alguno comienza con el pensamiento abstracto. A causa de que se ha querido [hacer] comenzar la conciencia con abstracciones, como en efecto empieza la filosofía, y se ha confundido lo que hay que explicar, la conciencia real, con la explicación de ella, con la filosofía, esta última se ha convertido en un tejido de fantasmagorías.

4) Sólo mediante esta concepción del asunto, tal y como acaba de ser ofrecida, se preserva la absolutez del Yo como su carácter esencial. Nuestra conciencia parte de la conciencia inmediata de nuestra actividad, y sólo mediante ella nos encontramos pasivos[ed]. No es el No-Yo el que obra sobre el Yo, como habitualmente se considera, sino a la inversa. No es el No-Yo el que penetra en el Yo, sino que el Yo sale de sí [entrando] en el No-Yo, tal y como, en efecto, la intuición sensible nos fuerza a contemplar esta relación. Pues desde el punto de vista transcendental se tendría que expresar esto así: nos encontramos originariamente limitados no porque nuestra limitación se estreche, pues, entonces, con la supresión de nuestra realidad se suprimiría a la vez la conciencia de la misma, sino porque nosotros ensanchamos los límites y en cuanto los ensanchamos. Además, incluso para poder salir de sí, el Yo ha de ser puesto como superando la resistencia. De ese modo, se afirma una vez más, sólo que en un sentido superior, el [F 93] primado de la razón en la medida en que es práctica[ee]. Todo parte

---

[eb] Si no se da el uno, tampoco el otro, pues son elementos de un mismo acto sintético; por tanto, diferentes, pero sólo idealmente separables. Se insiste en lo tratado en el punto anterior (véase nota «dz»).

[ec] La razón es arquitectónica, había dicho Kant, un todo organizado desde sí. Véase nota «ck».

[ed] *leidend,* lo contrario de *tätig* (activo), como la limitación se contrapone a la actividad espontánea del Yo, pero sólo en su contraposición llegan ambas a la conciencia. Si yo no fuera activo no me sentiría limitado, pasivo o paciente. Sólo porque quiero salir de un cuarto, por ejemplo, me doy cuenta de que no puedo abrir la puerta.

[ee] «Sobre el primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa» reza el punto III en el capítulo II del Libro segundo de la *Crítica de la razón práctica* de Kant (véase también la nota «af»). Ese programa kantiano, según el cual «el concepto de libertad... constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa» (*op. cit.,* Prólogo, Ak.-Ausg V, 3-4) lo lleva Fichte a su realización, fundamentando la realidad (no la forma) del ámbito teórico en el práctico. Sólo para un Yo que no tiene causalidad infinita, sino que es *Streben*, aspiración, tendencia, esfuerzo para lograr la infinitud, el mundo objetivo adquiere realidad al limitarle; eso es lo que se explica en el § 5 de la *Grundlage:* «Esa aspiración infinita es siempre la condición de posibilidad de todo objeto; ninguna aspiración, ningún objeto» (FW I, 261-262 = GA I/2, 397); la exigencia de que todo se armonice con el Yo puro, eso es la razón práctica, y sin esta aspiración no hay objeto ni representación posible (*op. cit.,* FW I, 263-264 = GA I/2, 399; véase también *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia,* tercera sección, GA I/2, 151). Y más adelante «se muestra, además, cómo una función teórica del ánimo puede relacionarse en su origen con una facultad práctica; lo cual tenía que ser posible si el ser racional debía alguna vez llegar a ser una totalidad completa» (*Grundlage* § 10, FW I, 320 = GA I/2, 445). En la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* se vuelve a recoger la idea: «Pero todo el conocimiento de un ser libre se relaciona necesariamente con su querer y actuar, en consecuencia no puede haber originariamente una mera conciencia de

del actuar, y del actuar del Yo. El Yo es el primer principio de todo movimiento, de toda vida, de toda acción y acontecimiento. Cuando el No-Yo obra sobre nosotros, no sucede eso en nuestro ámbito, sino en el suyo; obra mediante resistencia, la cual no tendría lugar si nosotros no hubiéramos obrado primeramente sobre ella. No es él el que nos atrapa, sino nosotros a él[ef].

* * *

[A 96] § 7

Determinación, por medio de su carácter interno, de la causalidad del ser racional

TEOREMA CUARTO

El ser racional no puede atribuirse ninguna causalidad sin determinarla de cierta manera mediante su propio concepto

Aclaración preliminar

Esta proposición es incomprensible y tiene muchos significados. Como ya cabe presuponer, y como aparecerá claramente más adelante, la actividad eficiente del ser racional en el mundo sensible puede muy bien estar bajo varias restricciones y condiciones, y a primera vista no es posible alcanzar a ver en cuál de ellas se piensa cuando aquí se habla de cierta manera de determinación. Sin embargo, tenemos en nuestro método

---

un ser [o sea, de un mero objeto]. No se logra conocer [algo] sin dirigirse hacia ello en el actuar, todo conocimiento es práctico» (§ 16, Meiner 174; véanse también las páginas siguientes). «La intuición de lo real sólo es posible mediante la intuición de un actuar real del Yo, por tanto toda experiencia parte del actuar [...] La experiencia se relaciona con un actuar, los conceptos surgen por un actuar y sólo existen para el actuar, sólo el actuar es absoluto. Kant no diría que la experiencia es absoluta, él insiste en el primado de la razón práctica, sólo que no ha convertido de manera decisiva a lo práctico en fuente de lo teórico» (*op. cit.,* § 5, 60-61). «El fundamento de la actividad ideal se halla en la real, que ella tiene ante sí» (*op. cit.,* § 3, 48; véanse también pp. 49-50). «La filosofía de aquel que afirme que el hombre puede tener representaciones sin actuar carece de base. Sólo en el actuar llego a los objetos. Aquí se hace verdaderamente claro lo que significa: el Yo ve en sí al mundo; o: si no hay ninguna actividad práctica, tampoco hay actividad ideal, si no hay ningún actuar, tampoco hay un representar» (*op. cit.,* § 5, Meiner 61). Lo mismo encontramos en esta *Ética*, por ejemplo, cuando dice que por «nuestra actividad eficiente nos surge el mundo en general, y el mundo como una multiplicidad» (F 99, A 100). Sólo para una actividad que sabe de sí el mundo alcanza realidad mediante su resistencia.

[ef] «El Yo originariamente es poniéndose a sí mismo, pero si su actividad no fuera limitada, no podría ponerse él mismo [no sería "sí mismo", pues no sabría de sí, y no sería un "para sí"]; si la reflexión debe ser posible, entonces la actividad ha de estar limitada. El No-Yo no golpea sobre el Yo, sino el Yo sobre el No-Yo en su expansión. [...] Originariamente no se le atribuye al No-Yo fuerza, sino ser. El No-Yo no comienza, es sólo algo que impide, que para. El Yo no puede llegar a la conciencia si no está limitado [ésa es la necesidad transcendental o fundamento ideal de toda su limitación y de su salida hacia el No-Yo]; el fundamento [real] de la limitación se halla fuera de él, pero el fundamento de la actividad se halla en él. [...] El No-Yo no viene hasta el Yo, sino a la inversa» (*Doctrina de la Ciencia nova methodo,* Meiner 73-74 y 76 = GA IV/3, 382 y 384).

mismo el medio más seguro contra toda confusión. Aquí hemos de hablar de aquella [F 94] determinación que condiciona primera e inmediatamente la percepción de nuestra actividad eficiente; y cuál sea, será inferido mediante una deducción. Posteriormente mostraremos aquellas [percepciones] que condicionan a su vez esta determinación.

No obstante, para que se sepa ya desde el principio de qué se trata, y a fin de tener un hilo conductor que oriente nuestra atención, busquemos adivinar previamente, partiendo de la conciencia común, cuál podría ser esa determinación. Seguramente no es preciso recordar que con ello no se prueba nada, sino que sólo se prepara la demostración.

En primer lugar, como ya ha sido recordado anteriormente[eg], yo no puedo querer ni efectuar nada contra las leyes necesarias del pensar, porque ni siquiera puedo pensarlo; no puedo producir ni aniquilar materia, sino sólo separarla o unirla, el fundamento de lo cual aparecerá también en su momento. Pero incluso en este separar y unir la materia, cosas que están ciertamente en nuestro poder, estamos sujetos a un cierto orden: en la mayor parte de los casos no podemos realizar nuestro fin directamente mediante nuestro querer, sino que, para lograrlo, hemos de utilizar diversos medios, únicamente los idóneos, determinados previamente y sin nuestra intervención. Sea nuestro fin final = X. En vez de obtener directamente X, hemos de realizar, por ejemplo, primero *a* como único medio para alcanzar *b,* y *b* para alcanzar *c*, y así sucesivamente, hasta que finalmente, a través de una serie sucesiva [A 97] de fines intermedios que se condicionan los unos a los otros, llegamos a nuestro fin final X. Propiamente, nosotros podemos [conseguir] todo lo que *podemos querer;* sólo que la mayoría de las veces no lo podemos [conseguir] de un golpe, sino únicamente en un cierto orden. (Por ejemplo, un hombre no puede volar, se dice. Pero ¿por qué no iba a poder? Sólo inmediatamente no lo puede hacer, como puede inmediatamente caminar si está sano. Pero mediante un globo aerostático él puede, en efecto, elevarse en [F 95] el aire y moverse en él con cierto grado de libertad y de adecuación. Y lo que nuestra época no puede todavía, porque aún no ha descubierto los medios para ello, ¿quién dice que *el hombre* no lo puede? No quiero creer que una época como la nuestra se considere como [siendo] la humanidad.)

Lo que dice la conciencia común es, por consiguiente, esto, que en la realización de nuestros fines estamos sujetos a un cierto orden en los medios. ¿Qué significa esta afirmación cuando se la considera desde el punto de vista transcendental, cuando se mira exclusivamente las modificaciones inmanentes y los fenómenos en el Yo, haciendo total abstracción de las cosas existentes fuera de nosotros?[eh]. Según las refle-

---

[eg] Véase F 66-67, A 75-76.

[eh] Mientras que desde un punto de vista más cercano al de la conciencia común y al de la ciencia natural el filósofo habla de relaciones entre las cosas como condiciones de posibilidad de la génesis de los fenómenos subjetivos, el punto de vista estrictamente transcendental ha de explicarlo todo desde el Yo, desde la conciencia del Yo. Y esto no porque se niegue la existencia de lo otro, del mundo o del No-Yo, como lo llama Fichte; muy al contrario. Lo que se persigue con ese método es mostrar cómo el Yo se entera de esa realidad, cómo la elabora y cómo puede él hablar de ello con fundamento. Se describen propiamente acciones ideales («a partir de la acción ideal de la razón», se dice más adelante, en F 110, A 109) mediante las cuales el Yo se apropia del mundo y es *para* él. Todo lo que es para la conciencia, ella lo ha de haber elaborado idealmente para sí, pues

xiones preliminares anteriores, yo *siento* cuando percibo; y «yo percibo modificaciones fuera de mí» significa: el estado de mis sentimientos se modifica en mí. «Yo quiero obrar fuera de mí» significa: quiero que en lugar de un determinado sentimiento aparezca otro determinado, el que yo exijo en mi concepto de fin. «Yo he llegado a ser causa» significa: el sentimiento exigido aparece realmente. En consecuencia, «yo voy a mi fin a través de medios» no significa otra cosa que: entre el sentimiento desde el que yo pasé a querer y el exigido en mi querer aparecen aún otros sentimientos. «Esta relación es necesaria» significa: un sentimiento determinado deseado sigue a otro determinado sólo bajo la condición de que entre ambos aparezcan sentimientos intermedios determinados; determinados según su especie, su cantidad y su sucesión.

Pero todo sentimiento es expresión de mi limitación, y «tengo causalidad» significa siempre: ensancho mis límites. Por tanto, cuando se afirma que nuestra causalidad está limitada al uso de ciertos medios en la consecución del fin, se afirma que este ensanchamiento sólo puede ocurrir conforme a una cierta serie en la progresión. Pues bien, esta determinación y restricción de nuestra causalidad que acabamos de describir [F 96] es de la que aquí hemos de hablar, como se desprenderá de nuestra deducción. Esta parte de la deducción es un progreso en la serie de condiciones. Yo no puedo ponerme como libre sin asignarme una causalidad real fuera de mí, ésa fue la última proposición [A 98] probada. Pero bajo qué condiciones es posible a su vez la adjudicación de esta causalidad, eso es lo que ahora tenemos que investigar.

---

en caso contrario no se enteraría. La Doctrina de la Ciencia, nos dice Fichte en su *Grundlage,* «explica, en efecto, toda conciencia a partir de algo que existe independientemente de toda conciencia [del No-Yo]; pero no olvida que también en esa explicación ella se rige según sus propias leyes, y en cuanto se reflexiona sobre esto aquello independiente se convierte sin embargo en un producto [ideal] de su propia facultad de pensar, por tanto en algo dependiente del Yo en la medida en que debe existir para el Yo (en el concepto de ello) [...] Todo en su idealidad es dependiente del Yo; en relación a la realidad, sin embargo, el Yo mismo es dependiente; pero nada es real para el Yo sin ser también ideal; por consiguiente, fundamento ideal y fundamento real es, en el Yo, una y la misma cosa, y aquella acción recíproca entre el Yo y el No-Yo es a la vez una relación recíproca del Yo consigo mismo. Éste puede ponerse como limitado por el No-Yo [ámbito de lo teórico] mientras no reflexione sobre que es él el que no obstante pone ese mismo No-Yo limitante; puede ponerse como limitando él mismo al No-Yo al reflexionar sobre ello» (FW I, 280-281 = GA I/2, 412), y ése es el punto de vista práctico que, al no hacer abstracción de ese momento básico, muestra ya en eso su superioridad. La conciencia común y científico-natural se fijan en las relaciones reales, la filosófica establece, por el contrario, ese fundamento ideal gracias al cual podemos hablar de la realidad en general con fundamento, y por tanto también de la común y de la científica en general. Por esa razón, cuando pasa al punto de vista transcendental estricto, como hace a continuación, Fichte ensaya traducir las relaciones reales entre el Yo y el No-Yo en relaciones del Yo consigo mismo (a un «punto de vista en el cual se ha separado todo No-Yo del Yo y se ha pensado a este último de manera pura», nos dice poco después, en F 100, A 101), y en concreto, aquí, entre sus diferentes sentimientos (la realidad del mundo se me anuncia en el sentimiento, pues es conciencia de limitación). Eso es lo que lleva a cabo en los dos últimos parágrafos de su *Grundlage,* los §§ 10 y 11; y habría continuado con ello si hubiera concluido esa obra.

Demostración

1) Mi causalidad es percibida como una multiplicidad en una serie continua

La percepción de mi causalidad, como fue recordado anteriormente[ei], en cuanto percepción cae necesariamente en un momento del tiempo. Ahora bien, mediante la unificación de varios momentos surge una duración temporal o un ocupar el tiempo[91]; por consiguiente, también cada momento ha de ocupar un tiempo, pues mediante la unificación de varios [elementos] particulares de la misma especie no puede surgir nada que no se halle en los [elementos] particulares. ¿Qué significa entonces: el momento *ocupa* un tiempo? No otra cosa sino que se *podría* distinguir en él una multiplicidad, y en concreto hasta el infinito, si se quisiera hacer esa distinción; de ningún modo, que se *distinga,* pues sólo porque no se distingue es *un* momento; y «el momento es puesto como ocupando el tiempo» significa que la posibilidad de la distinción que acabamos de describir es puesta en general. Lo que aparece en la percepción de la actividad eficiente es la síntesis de nuestra actividad con una resistencia. Ahora bien, nuestra actividad en cuanto tal, como se sabe por lo [visto] anteriormente[ej], no es ninguna multiplicidad, sino absoluta identidad pura, y ella sólo puede ser caracterizada por [su] relación a la resistencia. Por tanto, la multiplicidad que ha de ser distinguida tendría que ser una multiplicidad de la resistencia.

[F 97] Esta multiplicidad es necesariamente una multiplicidad de [elementos] exteriores los unos de los otros, una multiplicidad discreta, pues sólo con esa condición ocupa un tiempo; es pensada como una serie. Y ¿qué sucede con la sucesión de esta multiplicidad en la serie? ¿Depende esta serie de la libertad de la inteligencia en cuanto tal, o bien se la considera como determinada sin la intervención de ésta? Si, por ejemplo, la multiplicidad fuera *a b c,* ¿habría estado en [poder de] la libertad de pensar poner, por el contrario, también *b c a* o *c b a,* etc.?, ¿o bien tenía que ser puesto justamente en esa sucesión, de manera que *b* no podía ser puesta en absoluto si *a* no estaba puesta con anterioridad, y así sucesivamente? Está claro de inmediato que es este último caso el que se da, pues la actividad eficiente del Yo es algo real[92], y en la representación de lo real la inteligencia está enteramente ligada a la materia de la representación, y nunca es libre.

Considerando el asunto desde un punto de vista general, mi actividad eficiente cae necesariamente en el tiempo, dado que no puede ser *mi* actividad eficiente si no [A 99] es pensada, y todo mi pensar sucede en el tiempo. Pero el tiempo es una serie determinada de momentos singulares que se suceden, en la cual cada uno de los momentos está condicionado por otro que a su vez no lo está por él, y condiciona a otro que a su vez no le con-

---

[ei] Véase F 90-91, A 94.

[91] *Erfüllung der Zeit*, ocupar o llenar el tiempo.

[ej] Véase F 90, A 93-94.

[92] *wirkliches*.

diciona. Ahora bien[93], el pensamiento de nuestra actividad eficiente es percepción de algo real; y en la percepción nada en absoluto depende del que piensa en cuanto tal. En consecuencia, mi actividad eficiente es representada como una serie cuya multiplicidad es una multiplicidad de la resistencia, y donde el orden de sucesión de esa multiplicidad no está determinado por mi pensar, sino que ha de ser determinado independientemente de él[ek].

2) La sucesión de esta multiplicidad está determinada sin mi intervención; luego es ella misma una limitación de mi actividad eficiente

[F 98] Que la sucesión de la multiplicidad en mi actividad eficiente no sea determinada por mi pensar, eso es lo que acabamos de probar. Tampoco es determinada por mi actuar, ni es, por así decir, producto de mi actividad eficiente, como es claro a primera vista.

La resistencia no es mi actuar, sino su contrario; yo no la produzco, no produzco, pues, lo más mínimo de lo que en ella hay ni de lo que a ella pertenece. Lo que yo produzco es mi actividad, y en ella no hay absolutamente ninguna multiplicidad ni ninguna sucesión temporal, sino unidad pura[el]. Yo quiero el fin y nada más que el fin; los medios para conseguirlo sólo los quiero porque sin ellos el fin no podría ser alcanzado; este orden de cosas[94] es, por tanto, él mismo una limitación de mi actividad eficiente.

* * *

Expliquémonos con más claridad sobre el resultado de nuestra presente investigación.

1) La idea de la serie deducida es la siguiente. En primer lugar tiene que haber un punto inicial en el cual el Yo salga de su limitación originaria y tenga por primera vez y directamente causalidad; este punto, si por cualquier razón fuera imposible llevar el análisis tan atrás, podría muy bien aparecer asimismo como una *pluralidad* de puntos

---

[93] Siguiendo el consejo de la edición de la Academia, leo *nun* (ahora bien) en vez del *nur* (solamente) que pone el original.

[ek] La serie de los momentos singulares está determinada por las categorías de relación, y en concreto por la categoría de la causalidad, que no depende ni surge de las acciones libres y reflexivas del pensante, sino de las acciones anteriores que le han dado origen; acciones primarias, inconscientes, transcendentales. Frente a ellas el ser reflexivo se comporta de manera pasiva: las encuentra ya hechas e inmodificables, so pena de anular su propia obra (él sólo llega a saber que es suya gracias a una reflexión transcendental) y suprimirse a sí mismo. Esa sucesión temporal de la multiplicidad sensible se opone a la libertad entendida en su ámbito reflexivo y moral, y forma parte de lo que le ofrece resistencia.

[el] El No-Yo sólo es resistencia, se dijo en los Corolarios del § 6, es decir, ese segundo principio es dependiente del primero (el Yo) en cuanto a su materia, y por eso es segundo. Pero es, como aquél, principio originario o incondicionado en cuanto a su forma, esto es, en cuanto a que se da, pues la resistencia y el límite no proceden del Yo. Ir más allá de ese dualismo básico en el método transcendental y preguntarse por una realidad que dé cuenta genética de ambos (dialéctica), ver al No-Yo como la actividad ideal alienada y olvidada del Yo, que es lo que hace Schelling en su *Sistema del idealismo transcendental* (1800), o bien como la existencia exterior del concepto o Idea (Hegel), es el paso siguiente de la razón especulativa.

[94] *Verhältniß.*

iniciales. En la medida en que hayan de ser puntos iniciales, el Yo es en ellos directamente causa por medio de su voluntad; no hay ningún miembro intermedio que permita alcanzar sólo entonces esa causalidad. Esos puntos primeros se han de dar si es que el Yo debe ser alguna vez [A 100] causa. A tales puntos pensados conjuntamente los llamamos, como se verá más adelante, nuestro cuerpo[95] articulado; y este cuerpo no es otra cosa que esos puntos presentados y realizados por la intuición. Llamemos a este sistema de los primeros momentos de nuestra causalidad el rango A.

A *cada uno* de estos puntos se enlazan entonces otros varios puntos en los cuales, y mediante los primeros, el Yo puede llegar a ser [F 99] causa de múltiples maneras. Digo que a *cada uno* [se enlazan] *varios,* pues si partiendo de cada uno sólo se pudiera actuar de *una única* manera, no se actuaría libremente desde él y no habría en absoluto ningún segundo actuar, sino únicamente la continuación del primero. Llamemos a este sistema el rango B. A cada uno [de los elementos] del rango B están enlazados de nuevo varios puntos de un tercer rango C, y de ese modo, por dar una imagen, alrededor de un punto central fijo es descrita una superficie circular infinita, en la cual cada punto puede ser pensado como contiguo a muchísimos otros[em].

Por ese aspecto necesario de nuestra actividad eficiente nos surge el mundo en general, y el mundo como una multiplicidad. Todas las propiedades de la materia –exceptuando únicamente aquellas que proceden de las formas de la intuición[en]– no son otra cosa que las relaciones de ella con nosotros, y en particular con nuestra actividad eficiente, ya que no existe otra relación para nosotros; o, para expresar este pensamiento de una manera transcendental según una indicación dada anteriormente[eñ]: son las relaciones de nuestra finitud determinada con nuestra infinitud a la que aspiramos.

«El objeto X está en el espacio *a tal distancia de mí*» significa, considerado *idealiter*[96]: al recorrer el espacio que hay desde mí hasta el objeto, tengo primeramente que aprehender y poner estos y estos otros objetos para poderlo poner; y considerado *realiter*[97]: tengo que ir primeramente a través de tanto y tanto espacio como obstáculo, para tomar al espacio de X como idéntico al espacio en el que yo mismo me encuentro.

«El objeto Y es duro» significa: en una cierta *serie del actuar,* entre dos miembros determinados de ese actuar, siento una determinada resistencia. «Es blando» significa: en la misma serie y en el mismo lugar siento que se modifica la resistencia. Y así sucede con los otros predicados de las cosas en el mundo sensible.

---

[95] *Leib.*

[em] «Así, por ejemplo –decía Fichte en su clase sobre ética explicando este punto–, puedo utilizar mi mano como sentido y con ello puedo obtener conceptos, o bien puedo utilizarla como instrumento y producir algunas cosas fuera de mí. Si con mi mano sólo pudiera elaborar un único objeto, la tomaría por un instrumento extraño, por un instrumento de la naturaleza. Tiene que haber aún muchos objetos sujetos a su capacidad táctil en cuanto sentido, a su acción efectiva en cuanto instrumento, para que yo pueda considerarla mi mano» (*Vorlesung über die Moral,* GA IV/1, 33).

[en] El espacio y el tiempo son las formas de la intuición, como Kant muestra en la Estética transcendental de la *Crítica de la razón pura.*

[eñ] Véase F 95, A 97 y nota «eh».

[96] A no lo pone en cursiva.

[97] Considerado en su realidad.

2) El Yo *real, activo y sintiente* describe, actuando, una línea continua, en la cual no hay ninguna interrupción o algo parecido; una línea en la cual se avanza insensiblemente hacia lo opuesto, sin que aparezca un cambio en el punto siguiente, [F 100] pero sí unos puntos más allá. El Yo *reflexionante* aprehende cualquier parte de esta línea progresiva como un momento particular. De ahí le surge una serie, consistente en puntos que se hallan unos fuera de otros. La reflexión va, por así decir, *a empujones,* la sensación es *continua*[eo]. [A 101] Ciertamente, los dos puntos fronterizos últimos de los momentos sucesivos –si es que pudieran darse en una línea divisible hasta el infinito, pero a pesar de todo nada impide pensar así el asunto–, estos dos puntos fronterizos últimos se penetran insensiblemente uno en el otro, y en esa medida aquello que se halla en ambos momentos separados es igual en los dos; pero sólo se reflexiona sobre lo opuesto, y de ese modo son momentos diferentes y surge una conciencia cambiante. Sin embargo, por el hecho de que todo es también igual en cierto respecto, se hace posible la identidad de la conciencia.

3) Esta limitación de nuestra actividad efectiva de tener que usar ciertos medios determinados para lograr un fin determinado[ep] ha de explicarse desde el punto de vista de la conciencia común mediante una constitución determinada de las cosas, mediante leyes determinadas de la naturaleza, que son así sin más. Pero esa explicación no puede ser suficiente desde el punto de vista transcendental de una filosofía pura, es decir, desde aquel punto de vista en el cual se ha separado todo No-Yo del Yo y se ha pensado a este último de manera pura[eq]. Desde ese punto de vista aparece como enteramente absurdo suponer un No-Yo como cosa en sí, con abstracción de toda razón[er]. ¿Cómo hay que explicarla entonces en este contexto? No en cuanto a su *forma,* es de-

---

[eo] El entendimiento, el concepto, paraliza el proceso, lo analiza, lo divide en elementos. La imaginación, por el contrario, oscilando sobre la multiplicidad, establece la unidad viva y real de la acción. En lo primero se fundan las aporías de Zenón, el argumento fascinante de que Aquiles nunca alcanzará a la tortuga. La segunda consideración resuelve el problema de manera real, e *idealiter* se apoya en la reflexión (aristotélica y kantiana) de que la división infinita es sólo en potencia, *in fieri,* o sea, ideal, conceptual, pero no real, no se encuentra en la realidad primariamente constituida por la imaginación transcendental. La contraposición bergsoniana está aquí ya contemplada.

[ep] El hombre puede llegar a todo, pero no inmediatamente y no cada individuo. Puede llegar a volar, pero utilizando e inventando medios adecuados. «El Yo se encuentra limitado en su actuar, pero en modo alguno en su pretensión. Si bien, para llegar a ser algo, tiene que pasar por estadios intermedios; eso es limitación, y pertenece a su esencia. Pero por qué su ser empírico está limitado precisamente así, eso no se puede probar», hasta ahí no llega la razón finita (*Vorlesung über die Moral,* GA IV/1, 34). Véase también la nota «gy».

[eq] Véase la nota «eh».

[er] Véase la nota «o». Que algo sea considerado como «cosa en sí» significa que su realidad es puesta como siendo enteramente independiente de toda subjetividad. Sin embargo, objeta Fichte, es imposible hacer abstracción del pensar cuando pensamos; el mundo es independiente de nuestra realidad empírica (aunque inmediata o mediadamente ha de estar también relacionado con ella, con nuestra acción eficiente, según acaba de decir Fichte en el punto 1), o se desprende de las Analogías de la experiencia en la *Crítica de la razón pura*), pero no de las acciones transcendentales que crean el espacio ideal de su manifestación u objetivación. El No-Yo fichteano es ciertamente independiente del Yo e incondicionado en cuanto a la forma (en cuanto a la negación), pero no en su contenido; por eso es el segundo principio, subordinado en parte al primero. Si fuera totalmente independiente no sería posible la unidad ni el sistema, ni podríamos hablar de su realidad con fundamento. Además, mientras que el problema kantiano de la cosa en sí estaba situado en el ámbito teórico, Fichte coloca la primera noticia de la realidad del No-Yo en el de la acción práctica.

cir, por qué *en general* ha de ser puesta semejante limitación, pues esa cuestión es la que hemos contestado ahora mediante deducción, sino según su materia, o sea, por qué esta limitación es pensada precisamente así como es pensada, [por qué] precisamente tales medios y ningún otro deben conducir a la consecución de un fin determinado. Dado que aquí no se debe admitir en modo alguno ni cosas en sí ni leyes [F 101] naturales como leyes de una naturaleza fuera de nosotros, esa limitación únicamente puede ser comprendida así: es el Yo mismo el que se limita de esta forma, pero no con libertad y albedrío, pues entonces no *estaría* limitado, sino a consecuencia de una ley inmanente de su propio ser, por una ley natural de su propia naturaleza (finita). Este ser racional determinado está de tal manera dispuesto que se ha de limitar precisamente así; y de esta disposición no se pueden buscar explicaciones ulteriores, porque ella ha de constituir nuestra limitación originaria, más allá de la cual no podemos ir mediante nuestro *actuar,* y por tanto tampoco mediante nuestro *conocer.* La exigencia de una tal explicación estaría en contradicción consigo misma. Por el contrario, hay otras determinaciones del ser racional cuyos fundamentos han de ser indicados.

Si ahora estas limitaciones particulares, que en cuanto tales sólo aparecen *en el* [A 102] *tiempo,* son compendiadas y pensadas como una disposición originaria *anterior a todo tiempo* y *fuera de todo tiempo,* entonces se piensan *límites absolutos* del impulso originario mismo. Es un impulso que va únicamente a eso, a una actividad efectiva, determinado en una serie semejante, y que no puede ir hacia ninguna otra; y así es sin más. Todo nuestro mundo, tanto el interno como el externo, en la medida en que lo primero sólo es realmente mundo, está con ello *preestablecido* por toda la eternidad para nosotros[es]. He dicho en la medida en que es sólo realmente mundo, es decir, algo objetivo en nosotros. Lo meramente subjetivo, la autodeterminación, no está preestablecida, por eso actuamos libremente.

* * *

[es] Éste es quizá el aspecto más «monadológico» del Yo fichteano. No se trata únicamente de que el Yo en su autoposición (primer principio) no tolere injerencia extraña alguna. Ni sólo que en sus formas *a priori,* lo que podríamos llamar primera limitación, sea espontáneo y siga sus propias reglas, tanto en la acción real (deberes) como en el conocer objetivo (espacio, tiempo, categorías, etc.). Aquí se da un paso más: el Yo determina también desde sí, desde su impulso originario e inmodificable, la concreción de esa limitación general o primera, o sea, la limitación particular o segunda de su mundo objetivo, al menos en cuanto al orden de medios objetivos y fines objetivables. Véase la nota «lk».

§ 8

Deducción de una determinación de los objetos independiente de nuestra intervención

TEOREMA QUINTO

El ser racional no puede atribuirse a sí mismo ninguna actividad eficiente sin presuponer, anterior a ella, una cierta actividad eficiente de los objetos

[F 102] Nota preliminar

Ya ha sido mostrado anteriormente (§ 4) que el pensamiento de nuestra libertad está condicionado por el pensamiento de un objeto. Sólo que allí esa objetividad fue deducida como simple materia bruta. La experiencia común enseña que nunca encontramos un objeto que sea únicamente materia y no esté ya configurado bajo cierto aspecto. Por tanto, parece que la conciencia de nuestra actividad eficiente no está condicionada simplemente por la posición de un objeto en general, sino también por la posición de una forma determinada de los objetos. Ahora bien, la experiencia que aquí es nuestro único punto de apoyo, ¿es universal y necesaria?; y si lo es, ¿según qué ley de la razón lo es? La respuesta a esta cuestión habría de tener influencia sobre nuestro sistema.

Que toda materia es percibida necesariamente con una forma determinada, esta proposición universal se podría probar fácilmente. Pero para nosotros no se trata simplemente de eso, sino en especial de la comprensión de la forma *determinada* que hemos de atribuir a los objetos de nuestra actividad eficiente antes de nuestra actividad eficiente; y ésta no podría ser alcanzada sin investigaciones más profundas. Incluso los términos del teorema formulado aún no pueden ser explicados aquí, sino que hemos de esperar también de la investigación que viene a continuación la completa aclaración de su sentido.

[A 103] I

Tesis: El ser racional no tiene ningún conocimiento que no sea a consecuencia de una limitación de su actividad

La demostración está contenida en todo lo que hasta ahora se ha dicho, y esta afirmación no es otra cosa que el resultado de las investigaciones realizadas hasta aquí. Yo sólo me encuentro *a mí mismo* como libre, y esto sólo en una percepción real de [F 103] una actividad espontánea determinada. Yo encuentro *el objeto* únicamente como limitante, y sin embargo como superado por mi actividad espontánea. Sin conciencia de una actividad espontánea no hay ninguna conciencia en absoluto; pero esta actividad

espontánea no es capaz ella misma de llegar a ser objeto de una conciencia, a no ser que sea limitada[et].

Antítesis: Pero al ser racional en cuanto tal no le corresponde ninguna actividad espontánea que no sea a consecuencia de un conocimiento, al menos de un conocimiento de algo en él mismo

Que algo sea producto de mi actividad espontánea no es percibido ni puede serlo, sino que está puesto absolutamente; y es puesto de esa manera al ser puesta la forma de la libertad (véase § 5, p. 105[98]). Pero esa forma de la libertad consiste en que la determinación material del querer se fundamenta sobre un concepto de fin esbozado libremente por la inteligencia. Y aquí hacemos abstracción de que la posibilidad misma de un concepto de fin parece estar condicionada por el conocimiento de un objeto fuera de nosotros y de su forma existente sin nuestra intervención, porque esto es sólo una afirmación de la conciencia común, y nosotros no sabemos aún en qué medida se confirmará; sin tener esto en cuenta, no obstante, un conocimiento de mi concepto de fin en cuanto tal es presupuesto siempre para que sea posible la percepción de mi querer. Pero únicamente en la medida en que me percibo en cuanto queriendo, en cuanto queriendo libremente, la actividad eficiente es *mi* actividad eficiente, la de un ser racional.

Como vemos, la condición es imposible sin lo condicionado, y lo condicionado sin la condición; lo cual es, sin duda, un círculo en la explicación, e indica que, con lo [dicho] hasta ahora, no hemos explicado aún la conciencia de nuestra libertad, que era lo que teníamos que explicar.

(Se podría resolver fácilmente esta dificultad mediante el supuesto de que el primer momento de toda conciencia –[F 104] pues sólo de él se trata, por cuanto que en el [A 104] desarrollo [posterior] de la conciencia se puede pensar sin dificultad la elección por libertad y un esbozo del concepto de fin anterior a la decisión de la voluntad mediante la experiencia precedente–, que el primer momento de toda conciencia, decía, consistiera en una síntesis absoluta del esbozo del concepto de fin y de la percepción de un querer ese fin. A saber, el concepto de fin no sería esbozado antes, sino a la vez e inmediatamente en y con el querer *sólo pensado como* esbozado con libertad, a fin de poder encontrar al querer mismo en cuanto libre. En esto únicamente surgiría la cuestión de dónde viene entonces, de hecho, la determinación del fin o del querer, que aquí es enteramente lo mismo, dado que no puede preceder al querer ninguna elección, y cómo ha de ser explicada por el filósofo. Pues que el Yo mismo se la explica mediante un concepto de fin que es pensado como esbozado anteriormente, lo hemos visto. De esa manera, pues, la dificultad está realmente resuelta, y al mismo tiempo la última cuestión es contestada. Pero a nosotros, tanto las reglas de nuestra exposición sistemática como las aclaraciones ulteriores que esperamos de aquí, nos

---

[et] Es lo que antes veíamos de que no puede haber intuición intelectual sin ser acompañada de una intuición empírica. Véanse las notas «aa» y «dz».

[98] Esa página 105 de la primera edición corresponde a F 87, A 91.

obligan a una fundamentación más profunda; y la presente observación ha sido hecha únicamente para indicar previamente el objetivo de nuestra investigación.)

II

Según las conocidas reglas del método sintético, la antítesis que acabamos de presentar ha de ser resuelta mediante una síntesis de lo condicionado y de la condición, de manera que ambos serían puestos como uno y lo mismo; en nuestro caso, que la actividad misma aparece como el conocimiento buscado, y el conocimiento mismo como la actividad buscada, y toda conciencia partiría de algo que reuniría absolutamente en sí ambos predicados[en]. Piénsese la unificación ahora descrita, y la contradicción está realmente resuelta.

Pero en eso consiste precisamente la dificultad, simplemente la de entender el pensamiento pedido, y la de pensar [F 105] en él algo claro. En consecuencia, conforme a las reglas de la exposición sintética, tendríamos que analizar directamente el concepto sintético presentado hasta que lo entendiéramos; [ése es] el camino más difícil, ya que la síntesis formulada es en general una de las más abstractas entre las que aparecen en toda la filosofía.

Hay un método más fácil, y, dado que aquí nos importan más los resultados mismos que conocer el procedimiento originario y sintético [A 105] de la razón, el cual ha sido descrito suficientemente en otra parte, e incluso aplicado en su máximo rigor (sobre todo en nuestro *Derecho natural*[ev]), nos serviremos de ese método más sencillo. En efecto, ya por otros lugares conocemos tanto de ese primer punto, del cual parte toda conciencia, que podemos comenzar muy oportunamente nuestra investigación partiendo de esos caracteres conocidos y examinar si con ello se soluciona la presente dificultad y al mismo tiempo se encuentra contenida en ellos la síntesis que acabamos de describir, lo cual no es sino el camino inverso.

III

Si se piensa al Yo originariamente objetivo[ew] –y así se le encuentra antes de toda otra conciencia–, no se puede describir su determinación sino mediante una ten-

---

[eu] Ése es el anhelo o sentimiento originario del impulso, nos dirá inmediatamente después, en el punto III. «En el sentimiento se halla todo el Yo no dividido; no podemos ver [= intuir con la actividad meramente ideal separada de la real] al Yo, pero sí sentirlo» (*Doctrina de la Ciencia nova methodo,* Meiner 78). «El sentimiento es afección de nosotros mismos, en el sentimiento se nos hace algo, por tanto ha de haber algo en nosotros a lo cual se le hace algo, y eso es nuestro actuar, pero nada hay para nosotros sin limitación, ni limitación sin actuar, y en eso consiste lo que puede ser sentido; por el actuar eso [que puede ser sentido] es para nosotros, en cuanto que es limitado, es objeto del sentimiento. Toda nuestra conciencia parte de una acción recíproca del actuar y de la limitación, ambos van juntos, y eso es el objeto del sentimiento» (*Doctrina de la Ciencia nova methodo,* Meiner 155).

[ev] *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia,* Primera Parte.

[ew] Aquí «objetivo», como ya en otras ocasiones se ha señalado, no significa que sea pensado como una cosa más del mundo, sino como algo real y no mera conciencia o idealidad. Justamente a renglón seguido Fichte distingue su realidad de la del objeto, que él llama «ser» o subsistir *(Bestehen).* En F 105 y 108-109, A 105, 107-108

dencia o un impulso, como ya desde el principio ha sido evidenciado suficientemente. La constitución objetiva de un Yo no es en modo alguno la de un ser o un subsistir, pues con ello se convertiría en su contrario, en la cosa. Su ser es absoluta actividad y nada más que actividad; pero una actividad tomada objetivamente es *impulso*.

He dicho: si el Yo es pensado *en general* objetivamente; pues después de que lo subjetivo ha sido abstraído de él y pensado, según nuestra descripción anterior (§ 2), como facultad absoluta de libertad, lo objetivo es, en esta relación a la libertad, ley moral para ella[ex].

Ahora bien, el Yo no es en absoluto meramente objetivo, pues entonces no sería justamente un Yo, sino una cosa. En consecuencia, [F 106] su determinación originaria no es sólo la determinación de un ser, sino también de un pensar, tomando este último término en su más amplio significado por todas las manifestaciones de la inteligencia. Pero una mera *determinación* de la inteligencia sin ninguna intervención de su libertad y de su actividad espontánea se llama un *sentimiento;* este concepto ha sido determinado y deducido así también aquí (véase § 3[ey]) ocasionalmente. Una cosa *es* algo, y con ello se ha acabado su determinación. El Yo nunca *es* simplemente; no es nada de lo cual él no sepa[ez]; su ser se relaciona directa y necesariamente con su conciencia. Esta mera determinación que se halla en el ser y en la yoidad se llama sentimiento. Por consiguiente, si el Yo es puesto originariamente con un impulso en cuanto determinación objetiva del mismo, entonces es puesto necesariamente también con un sentimiento de este impulso. [A 106] Y de esa manera obtendríamos una conciencia necesaria e inmediata, a la que podemos ligar la serie de los demás [momentos] de la conciencia. Todos los demás [momentos] de la conciencia: la reflexión, la intuición, la conceptualización, presuponen una aplicación de la libertad, y ésta presupone a su vez algunas otras cosas. Pero *sintiendo* yo soy simplemente porque soy. Este sentimiento del impulso en concreto, recordémoslo meramente de pasada, se denomina un *anhelo*[fa], una sen-

---

Fichte distingue dos momentos o aspectos del Yo objetivo: por una parte, el impulso originario y el sentimiento por él provocado, y, por otra, la ley moral que se dirige a la libertad reflexiva.

[ex] Eso fue explicado en el § 3.

[ey] Véase F 43-44, A 57-58.

[ez] Se podría decir que incluso lo que el psicoanálisis llama «lo inconsciente» es también algo sabido, sólo que no reflexivamente, y justamente porque es sabido el sujeto entra en conflicto consigo mismo, sobre todo si es un inconsciente reprimido (véase la nota «cg»). Incluso en estado de coma se sigue teniendo conciencia, y cuando ésta se pierde enteramente estamos ya en la muerte.

[fa] La deducción del anhelo *(Sehnen)* tiene lugar en el § 10 de la *Grundlage*. Primero se produce el sentimiento de limitación, donde el Yo se encuentra meramente pasivo. Después (§ 9) el Yo vuelve a reflexionar sobre sí y su estado en el sentimiento primero y se encuentra activo, sintiente: el sentimiento de sí. En la siguiente reflexión, el Yo no dirige ya su atención a la limitación, sino al impulso, y surge el anhelo. Aquí el Yo tiende a una realidad plena que no tiene (lo que será el bien supremo), pues está limitado, ni logra aún representársela conceptualmente (no sabe qué será), sino únicamente sentirla, presentirla, pues se le manifiesta mediante una necesidad interior *(Bedürfniss),* por un malestar *(Misbehagen),* por un vacío *(Leere)* que quiere ser llenado (*Fundamento,* FW I, 302-303 = GA I/2, 430-431). El anhelo ya había aparecido aquí en F 41, A 55, y volverá sobre él en F 124-127, A 120-124, en F 144-145, A 136-137, en F 158-159, A 147-148 y en F 213, A 194 (véase nota «hg»).

sación indeterminada (no determinada por ningún concepto de objeto) de una necesidad[99].

Pues bien, este sentimiento originario del impulso es precisamente el miembro sintético que antes describimos. El impulso es una actividad, que en el Yo se convierte necesariamente en conocimiento, y este conocimiento no es una imagen de la actividad del impulso o algo parecido, él es esa actividad misma inmediatamente presentada. Si la actividad está puesta, entonces el conocimiento de ella está puesto también inmediatamente; y si este conocimiento está puesto según su forma como sentimiento, entonces la actividad misma está puesta. Lo objetivo en las representaciones propiamente dichas ha de existir siempre en un cierto respecto de manera independiente a la representación misma, ya sea como cosa real o como ley de la razón, pues sólo por ello se convierte en algo objetivo, y sólo por ello es posible distinguir algo subjetivo de él. En el sentimiento ambos están absolutamente [F 107] unidos; un sentimiento no es, sin duda, nada sin un sentir, y es el sentir mismo; siempre es algo meramente subjetivo.

Mediante este sentimiento originario se resuelve de raíz la dificultad anteriormente mostrada. No se puede admitir ninguna actividad sin conocimiento, pues a toda actividad se le presupone un concepto de fin libremente esbozado. Pero también a la inversa, no se puede admitir ningún conocimiento sin presuponer su actividad, por cuanto que todo conocimiento fue deducido a partir de la percepción de nuestra limitación en el actuar. Mas ahora se muestra algo inmediatamente cognoscible: nuestro impulso originario. La primera acción es satisfacción del mismo, y en relación a ella aquel impulso aparece como concepto de fin libremente esbozado; lo cual es también enteramente correcto, por cuanto que el Yo ha de ser considerado él mismo como fundamento absoluto de su impulso.

IV

Al sentir, estoy, como se ha dicho, atado enteramente y en todos los aspectos. Ni siquiera puede tener lugar aquella libertad que hay en toda representación, a saber, [A 107] la posibilidad también de hacer abstracción de su objeto. No soy yo mismo el que me *pongo,* sino que *estoy* puesto tanto objetivamente, en cuanto *impulsado,* como subjetivamente, en cuanto *sintiendo* ese impulso. Ahora bien, si sólo lo que es conscientemente libre y espontáneamente activo es puesto como un Yo –y esto es lo que sucede siempre en el punto de vista de la conciencia común–, en esa medida el objeto y el sujeto del impulso no pertenecen al Yo, sino que le son opuestos. Por el contrario, mi pensar y mi actuar me pertenecen a mí, son el Yo mismo.

El fundamento de distinción de estos predicados míos en el aspecto indicado es el siguiente: yo, en la medida en que soy libre, no soy el fundamento de mi impulso ni del sentimiento suscitado por él; no depende de la libertad cómo me siento o no me

[99] *Bedürfnis,* en francés *besoin*, se refiere a la necesidad que uno experimenta de algo, como cuando decimos que sentimos la necesidad de comer, de hablar, de desahogarnos, de movernos, de escribir para expresar algo que nos quiere salir de dentro, etcétera.

siento; por el contrario, debe depender única y exclusivamente de la libertad cómo pienso y actúo. Lo primero no es producto de la libertad, y la libertad no [F 108] tiene sobre ello el más mínimo poder; lo último es única y exclusivamente producto de la libertad, y sin ella no es en absoluto. Tampoco el impulso y el sentimiento de él deben tener causalidad alguna sobre la libertad. A pesar del impulso, yo puedo determinarme en oposición a él, o bien me determino conforme a él, pero yo soy siempre el que me determino, de ningún modo el impulso.

El fundamento de relación de estos predicados es el siguiente: aunque una parte de lo que me adviene sólo ha de ser posible por libertad, y otra parte ha de ser independiente de la libertad y viceversa, sin embargo, la substancia a la que ambos corresponden es una y la misma, y es puesta como una y la misma. Yo que siento y yo que pienso, yo que soy impulsado y yo que me decido con voluntad libre, soy el mismo.

Aunque, como acaba de ser recordado, mi primera acción no puede ser otra que una satisfacción del impulso, y el concepto de fin se lo da a ella el impulso, no obstante, en cuanto concepto de fin él es puesto con otra determinación que la del impulso: según esta [determinación, es puesto] como constituido de una vez para siempre y no pudiendo ser de otra manera, y según el primer respecto, como algo que hubiera podido resultar de diferente modo[fb]. Yo sigo ciertamente al impulso, pero pensando que también hubiera podido no seguirle. Únicamente bajo esa condición la manifestación de mi fuerza llega a ser un *actuar;* sólo con esa condición es posible en general una autoconciencia y una conciencia.

Ya anteriormente[fc] hemos distinguido este aspecto objetivo del Yo, en la medida en que es puesto en él originariamente un impulso determinado y deducido de él un sentimiento, de otro aspecto objetivo del mismo Yo, que aparece como ley moral. Aquí se puede hacer aún más clara esta distinción. Ambos son *materialiter* distintos en que la ley moral no es [A 108] deducida en absoluto de una determinación objetiva del impulso, sino exclusivamente de la forma del impulso en general en cuanto impulso de un Yo, de la forma de la absoluta [F 109] actividad espontánea y de la independencia absoluta respecto a todo lo exterior a él; en el sentimiento del impulso, sin embargo, se presupone una necesidad[100] material determinada. Ambos se han de distinguir *formaliter* por esto: la ley moral no se impone sin más, no es en absoluto sentida, ni existe independientemente de la libre reflexión, sino que nos surge primeramente por una reflexión sobre la libertad y por la relación de aquella forma de todo impulso en general a la libertad; el sentimiento del impulso material, por el contrario, se impone. Finalmente, según la *relación,* el impulso mencionado ahora no se relaciona en modo alguno con la libertad, mientras que la ley moral sí se relaciona con ella, pues es ley *para ella.*

[fb] Mientras que el impulso no cambia, es decir, es pensado como algo que no puede ser de otra manera, el concepto de fin, por el contrario, aparece como un concepto que hubiera podido ser diferente.

[fc] Véase § 3. Después, en F 130-131, A 125-126 aclara que ambos, el impulso en cuanto ser de la naturaleza y mi tendencia en cuanto espíritu puro, son una misma cosa, el mismo yo sujeto-objeto, sólo que visto, el primero, como simple objeto, y el segundo como sujeto, siendo el límite que separa a ambos la capacidad de reflexión, y esa separación es necesaria para la génesis de la subjetividad. Véase también la nota «cw».

[100] *Bedürfniss.*

Antes hemos presentado el concepto de un sistema originario y determinado de nuestra limitación en general. La manifestación de lo limitado y de la limitación en nosotros es precisamente el impulso y el sentimiento; hay, por tanto, un sistema originariamente determinado de impulsos y sentimientos. Lo que está fijamente puesto y determinado independientemente de la libertad se llama, según lo anteriormente [dicho], *naturaleza*. En consecuencia, aquel sistema de impulsos y sentimientos hay que pensarlo como naturaleza; y dado que la conciencia de ella se nos impone, y que la substancia en la que ese sistema se encuentra debe ser a la vez aquella [substancia] que piensa y quiere libremente, aquella que ponemos como [siendo] nosotros mismos, [aquel sistema] ha de ser pensado como *nuestra* naturaleza.

Yo soy en cierto aspecto *naturaleza,* sin perjuicio de la absolutez de mi razón y de mi libertad; y esta naturaleza mía es un *impulso*.

V

Pero no sólo me pongo como naturaleza, sino que admito también otras naturalezas fuera de la mía; por una parte, en la medida en que estoy constreñido a relacionar mi actividad eficiente en general con una materia existente independientemente de mí; por otra parte, en cuanto que esta materia ha de tener independientemente de mí al menos aquella forma que me obliga a pasar por determinados miembros intermedios para llegar a mi fin[fd]. Ahora bien, en la medida en que ambos han de ser naturaleza, son pensados necesariamente [F 110] como *iguales;* pero en la medida en que uno ha de ser *mi* naturaleza y lo otro naturaleza fuera de mí, son *opuestos* entre sí. Luego ambos son pensados mediatizándose el uno por el otro, que es la relación universal entre todos los opuestos que son iguales en una característica. O, dicho en otras palabras, mi naturaleza ha de ser explicada originariamente, deducida a partir del sistema entero de la naturaleza y fundada por él.

Sobre esta afirmación, suficientemente conocida y hartas veces explicada por todas las otras filosofías, digamos aquí sólo unas palabras. Se trata de una explicación y una [A 109] deducción que el Yo mismo hace desde el punto de vista de la conciencia común, en ningún modo de la explicación del filósofo transcendental[fe]. Este último explica todo lo que ocurre en la conciencia a partir de la acción ideal de la razón. El primero emplea, para la explicación, objetos fuera de aquello que ha de ser explicado. Además, el Yo no es consciente de su acción de explicar en cuanto tal, pero sí de los productos de esa acción de explicar; o dicho de otra manera: está claro que la percepción parte de la naturaleza en mí, y en modo alguno de la naturaleza fuera de mí, y que la primera es la que mediatiza, la última, la mediatizada, la conocida mediadamente gracias al conocimiento de la primera, o [sea], la puesta para explicar la primera. La serie de lo real parte, a la inversa, de la naturaleza fuera de nosotros; ésta ha

[fd] Lo primero ha sido mostrado en el § 4, lo segundo en el § 7.

[fe] Para la distinción de estos dos puntos de vista véase la nota «eh».

de determinar nuestra naturaleza, en ella debe hallarse el fundamento de que lo último[101] sea así y no de otra manera[ff].

¿Cómo, entonces, se explica nuestra naturaleza?; o ¿qué otra cosa se admite aún al admitir una naturaleza en nosotros?; o ¿bajo qué condiciones es posible atribuirnos a nosotros una naturaleza? Ésta es la investigación que nos ocupa a partir de ahora.

Mi naturaleza es un impulso. ¿Cómo se puede comprender en general un impulso en cuanto tal, es decir, mediante qué está mediatizado el pensamiento de ese impulso en un ser como nosotros, que piensa exclusivamente de manera discursiva y por mediación?[fg].

Mediante el modo de pensar opuesto podemos hacer [F 111] muy evidente aquello de lo que aquí se trata. Lo que se halla dentro de una serie de causas y de efectos lo concibo muy fácilmente según la ley del mecanismo natural. Todos los miembros de la serie reciben su actividad de otro fuera de él; y dirigen esta actividad suya a un tercero fuera de ellos. En una serie semejante, un *quantum* de fuerza es transmitido de miembro a miembro y pasa, por decirlo así, a través de toda la serie. De dónde pueda venir esta fuerza, nunca lo sabemos por experiencia, por cuanto que en cada miembro de la serie nos vemos obligados a remontarnos hacia arriba, y nunca llegamos a una fuerza originaria. Esta fuerza, que avanza a través de la serie, es aquella mediante la cual se piensa la actividad de cada miembro en la serie y su pasividad. De esa manera no se puede concebir el impulso, por tanto no puede pensarse en modo alguno como miembro de una serie semejante. Si se admite una causa [actuando] desde fuera sobre

---

[101] nuestra naturaleza.

[ff] «El No-Yo es, en su ser y según la determinación de su ser, independiente del Yo práctico; pero es dependiente del Yo teórico, sólo hay un mundo en la medida en que lo ponemos. En el actuar se está en el punto de vista práctico. Para el actuar el No-Yo tiene realidad independiente; se puede transformar los objetos, combinarlos, pero no producirlos» (Fichte, *WL nova methodo* § 6, Meiner, p. 75). «Todo es en su *idealidad* dependiente del Yo, pero en relación a la *realidad* el Yo mismo es dependiente. Sin embargo, nada es real para el Yo si no es a la vez ideal; por consiguiente, en él el fundamento ideal y el real son una y la misma cosa, y aquella relación recíproca entre el Yo y el No-Yo es a la vez una relación recíproca del Yo consigo mismo. [...]. La fuerza opuesta es independiente del Yo en su ser y en su determinación, la facultad práctica del Yo o su impulso hacia la realidad intenta modificarla; pero ella es dependiente de la acción ideal del Yo, de su facultad teórica; es *para el Yo* sólo en la medida en que es puesta *por él,* y fuera de eso no es para el Yo. Sólo en la medida en que algo es relacionado con la facultad práctica del Yo, tiene realidad independiente; en la medida en que es relacionado con la teórica, es comprendido en el Yo, contenido en su esfera, supeditado a sus leyes de representación» (Fichte, *Grundlage der WL,* FW t. I, 280-282 = GA t. I, 2, 412-413). «Todo ser [= objeto] significa una limitación de la actividad libre. Ahora bien, esa actividad [puede] ser considerada o bien como la de la mera inteligencia (como la del sujeto de la conciencia). [En este caso] a lo puesto como limitando sólo esa actividad [ideal] le corresponde únicamente un ser ideal: mera objetividad en relación a la conciencia. Esta objetividad es en toda representación (incluso en la del Yo, la de la virtud, la de la ley moral, etc. o en las puras invenciones, en la de un círculo cuadrado, la de la esfinge, y otras parecidas) objeto de la mera representación. O bien [segundo caso] esa actividad libre es considerada como eficiente, teniendo causalidad; entonces a lo que la limita le pertenece una existencia real: el mundo real» (Fichte, *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia,* § 7; FW t. I, 495, nota = GA t. I, 4, 249). Sólo en la unión de ambas consideraciones es posible la comprensión real del mundo, y ambas están unidas sintéticamente en el mismo Yo.

[fg] Nuestro pensar no es intuitivo, sino conceptual, que piensa mediante la contraposición, y no puede, por tanto, captar todo de una vez. Véase la nota «cg».

el substrato del impulso, entonces surge también una actividad eficiente [actuando] hacia fuera sobre un tercero; o bien, si esta causa no tiene ningún poder sobre el substrato del impulso, no surge absolutamente nada. Por consiguiente, el impulso es algo que ni viene de fuera ni va hacia fuera; [es] una fuerza interna del substrato [actuando] sobre sí mismo. *Autodeterminación* es el concepto gracias al cual puede ser pensado un impulso.

[A 110] En consecuencia, mi naturaleza, en la medida en que ha de consistir en el impulso, es pensada como determinándose a sí misma por sí misma, pues sólo así se puede concebir un impulso. Pero que, en general, exista un impulso es, desde el punto de vista del entendimiento común, únicamente un hecho de conciencia, más allá del cual éste no va. Sólo el filósofo transcendental va más allá, para indicar el fundamento de este hecho[fh].

Corolario

En el primer modo de proceder, la facultad de juzgar es lo que Kant denomina *subsumiente*, en el segundo, lo que él llama *reflexionante*[fi]. La distinción es ésta: la ley del mecanismo de la naturaleza no es otra cosa que la ley de la sucesión de las reflexiones y de la determinación de una por otra (gracias a lo cual [F 112] nos surge en general un tiempo y la identidad de la conciencia en el transcurso del tiempo) transferida a los objetos. El entendimiento, en este pensamiento, sigue su funcionamiento innato de manera enteramente mecánica, y la libre facultad de juzgar no puede hacer otra cosa que reflexionar sobre aquello que ella hace realmente como entendimiento mecánico, a fin de elevarlo a la conciencia. La cosa es concebida sin ninguna intervención de la libertad ni de la reflexión, por el simple mecanismo de la facultad de conocer; y este procedimiento se llama con razón «subsumir». En el segundo caso, la concepción no se efectúa en modo alguno según este mecanismo; por tanto surge, un choque y una duda en el ánimo, y de ahí una inevitable reflexión sobre el hecho de que no se efectúe. Pero que no se efectúe *así* y que, sin embargo, haya de ser concebido (incorporado a la unidad de la autoconciencia), significa: es necesario invertir la manera de pensar (igual que la proposición: «en el Yo no se halla el fundamento, para lo que[102], sin

[fh] Desde la *Reseña de «Enesidemo»*, Fichte se opone a Reinhold, que hacía partir la filosofía de un hecho de conciencia. Para Fichte, todo hecho de conciencia ha de ser explicado desde la acción originaria del Yo, desde la real / ideal práctica o desde la meramente ideal. El impulso, en concreto, es concebido como la actividad pura objetivada y convertida en substrato de actividad eficiente *(Wirksamkeit)*.

[fi] «Si lo universal (la regla, el principio, la ley) está dado, entonces la facultad de juzgar que subsume bajo ello lo particular (incluso si ella, como facultad transcendental de juzgar indica *a priori* las condiciones sólo según las cuales puede ser subsumido bajo aquel universal) es *determinante*. Pero si sólo es dado lo particular, para lo cual ella ha de encontrar lo universal, entonces la facultad de juzgar es simplemente *reflexionante*» (Kant, *Crítica de la facultad de juzgar,* Introducción IV, A XXIV). El juicio determinante fue el estudiado en la *Crítica de la razón pura,* y configura el marco de una naturaleza heterónoma y mecánica, tal y como la comprende la ciencia natural moderna. El juicio reflexionante, por el contrario, es objeto de la *Crítica del Juicio* y abre el campo de una naturaleza orgánica que se autodeterminaría, una concepción cercana a la *physis* griega. Las dos aparecen en este § 8; y su síntesis, necesaria para la libertad, la encontramos en F 115, A 113.

[102] Literalmente: «allí donde».

embargo, debe haber un fundamento», significa: «en el No-Yo se halla el fundamento»). La función de la facultad de juzgar reflexionante sólo aparece allí donde la subsunción no es posible; y la facultad de juzgar reflexionante *se da a sí misma la ley,* a saber, la de invertir la ley de la subsunción.

[A 111] VI

La naturaleza –por el momento en verdad sólo la *mía*, que es, no obstante, naturaleza en su esencia– *se determina a sí misma.* Pero la naturaleza como tal está caracterizada por oposición a la libertad, por el hecho de que todo ser de esta última ha de proceder de un pensar, mientras que todo ser de la primera[103] procede de un ser absoluto. En consecuencia, la naturaleza en cuanto tal no se puede determinar como un ser libre, *mediante un concepto.* La naturaleza se determina a sí, y esto significa: *está* determinada a determinarse en virtud de su esencia, *está* determinada a determinarse en general *formaliter*[104]; nunca puede estar indeterminada, como muy bien puede estarlo un ser libre: está determinada a determinarse *precisamente así materialiter*[105], [F 113] y no tiene, como el ser libre, la elección entre una cierta determinación y su contraria.

Mi naturaleza no es toda la naturaleza. Hay además naturaleza fuera de ella, y ésta es puesta precisamente para explicar la determinación de mi naturaleza. Ahora bien, mi naturaleza ha sido descrita como un impulso; esto ha de ser explicado desde el resto de la naturaleza, y es explicado originaria y realmente desde ella; dicho en otras palabras, que mi naturaleza se determine a un impulso es un resultado de la determinación de toda la naturaleza. Me corresponde el impulso en la medida en que soy *naturaleza*, no en cuanto soy inteligencia; pues la inteligencia en cuanto tal no tiene, como hemos visto, el más mínimo influjo sobre el impulso. Por tanto, el concepto de impulso está sintéticamente unido con el concepto de naturaleza, y hay que partir de éste para explicar aquél; luego todo lo que se piensa mediante el concepto de naturaleza es pensado como impulso. En consecuencia, todo lo que se piensa como naturaleza se piensa como determinándose a sí mismo.

Así como he de separar mi naturaleza del resto de la naturaleza, puedo separar también otras partes de la naturaleza fuera de mí del resto, dado que la naturaleza es en general una multiplicidad. Pero aquí se afirma sólo una separación ideal. Si puede haber además otro fundamento para ella que la libertad de cualquier pensar, es decir, *si realmente* y de manera independiente de nuestro pensar pudiera haber partes separadas de la naturaleza, sobre eso no queremos decidir nada por el momento.

La parte así separada será en primer lugar por sí misma lo que es, pero el fundamento de que se determine de ese modo a sí misma se halla en la totalidad. Mas la

---

[103] Todo ser de la naturaleza.

[104] La edición de la Academia no pone «formaliter» en cursiva, pero, como este detalle no cambia en nada la intelección del texto, lo omitiré en lo sucesivo. Tanto si lo recogen A y/o F, como si no, quedará en cursiva, al tratarse de un término no español.

[105] La edición de la Academia no pone «materialiter» en cursiva, pero, como este detalle no cambia en nada la intelección del texto, lo omitiré en lo sucesivo, y siempre aparecerá en cursiva, en cuanto término no español.

totalidad no es otra cosa que la acción recíproca de la suma total de todas las partes. O, dicho de un modo más claro: haz por un momento abstracción de ti mismo como naturaleza, porque en [A 112] tu naturaleza aparece una diferencia característica respecto al resto de la naturaleza, en la medida en que ha sido puesta hasta ahora, a saber, la necesidad de limitarla precisamente así, de asignarle justamente una cantidad así y no más ni menos, y reflexiona únicamente sobre la naturaleza [F 114] fuera de ti. Separa de ella la parte que quieras. Que tú consideres justamente ese *quantum* de naturaleza como una parte separada, el fundamento de eso se halla exclusivamente en tu libre reflexión. Denomina a esa parte X. En X hay impulso y un impulso determinado. Pero que ese impulso sea precisamente uno así, está determinado por el hecho de que fuera de X existe además justamente tanta cantidad de naturaleza, y esta naturaleza exterior a él, por su existencia, limita al impulso que X tiene de serlo todo; sólo le deja justamente ese *quantum* de realidad, y para el resto únicamente un impulso. Si no hubiéramos tenido que caracterizar la naturaleza en general mediante un impulso, entonces todo lo que X no es, sólo habríamos de ponerlo en él como negación; pero bajo la condición actual ha de ser pensado como impulso[fj]. En efecto, la tendencia hacia la realidad en general está derramada sobre la totalidad, y está en cada una de sus partes. Pero porque cada una sólo es una parte, por eso toda la realidad de las partes restantes se aparta de ella, y respecto a esa [otra realidad] sólo le queda un impulso. Que esto sea únicamente *impulso* y precisamente *un tal* impulso, está fundado en que fuera de esa parte existe además algo, y precisamente ese algo.

Pues bien, en el momento presente es justamente X una parte aislada exclusivamente porque lo he constituido como tal con la libertad del pensar. Nada impide separar de ella nuevamente, con esa misma libertad, una parte = Y. También en ella hay impulso, determinado por todo lo existente fuera de ella, en lo que se incluye todo lo que anteriormente yo asignaba a X. Nada impide que yo separe de nuevo de Y una parte = Z. Ésta se comportará respecto a Y de igual manera que Y se comportó respecto a X. En una palabra, en este modo de proceder no se encuentra absolutamente nada primero ni nada último. Yo puedo volver a convertir cada parte en un todo y cada todo en una parte.

Lo que está constituido de tal manera que a cada una de sus partes se le ha de atribuir una determinación por sí misma, pero de suerte que esa determinación suya por sí misma *sea* a su vez el *resultado de la determinación de todas las partes por sí mismas,* se llama un *todo orgánico.* Cada una de sus partes, hasta el infinito, puede ser considerada de nuevo como [F 115] un todo orgánico o también como una parte. Sólo lo supremo no puede ser considerado como parte. *Por tanto, la naturaleza en general es un todo orgánico y es puesta como tal.*

Podemos mostrar aún desde otro lado el concepto al que [A 113] se llega aquí. Según el concepto del mecanismo de la naturaleza, cada cosa existe por otra distinta de lo que ella es, y manifiesta su existencia en una tercera. Según el concepto de impulso, cada cosa es por sí misma lo que es, y manifiesta su existencia [actuando] sobre sí

[fj] La negación de algo es el puro no ser algo, mientras que el impulso es no ser algo en la forma de intentar serlo, de esforzarse por lograrlo o realizarlo. Lo primero es estático, lo segundo, dinámico.

misma. Si ahora ha de pensarse un ser *libre,* entonces ese concepto vale en todo su rigor, sin la más mínima modificación, ciertamente no como concepto de impulso, pero sí como concepto de libertad absoluta. La libertad se *contrapone directamente* al mecanismo de la naturaleza, y de ningún modo es determinada por él. Pero si se trata de un impulso *de la naturaleza,* entonces el carácter de la naturaleza en general, el del mecanismo, ha de ser conservado juntamente con el carácter del impulso, luego ambos han de ser sintéticamente unidos; con ello obtendremos un miembro intermedio entre la naturaleza como mero mecanismo (más el concepto de causalidad) y la libertad como opuesta directamente a todo mecanismo (más el concepto de substancialidad) (miembro intermedio que necesitamos en grado sumo también para explicar la causalidad de la libertad en la naturaleza).

El concepto de esta síntesis no sería otro que el que acabamos de desarrollar. Algo = A es, ciertamente, por sí mismo lo que es; pero, que sea por sí mismo precisamente eso, está fundado en otra cosa (cualquier -A posible[fk]); mas que esto otro sea esto y determine a A precisamente así, está a su vez fundado en A misma, por cuanto que, también a la inversa, -A es por A lo que es. De esa manera, necesidad y autonomía están unidas, y nosotros ya no tenemos más el hilo simple de la causalidad, sino el círculo cerrado de la acción recíproca[fl].

VII

He de poner *mi naturaleza* como un todo cerrado, que tiene precisamente esa cantidad, ni más ni menos, [F 116] en virtud de la explicación anterior y de la demostración llevada a cabo. Desde el punto de vista de la conciencia común, en el cual hemos colocado al Yo en toda nuestra investigación, el concepto de esta totalidad no puede ser explicado en modo alguno a partir de la reflexión de esa conciencia, como sí lo explica el filósofo transcendental, sino que él mismo es dado. Mi naturaleza está determinada y puesta de manera fija así, de una vez por todas, y esa totalidad es ella misma naturaleza.

[fk] «-A» significa «no A», y señala a cualquier cosa distinta de A.

[fl] La acción recíproca es la tercera de las categorías kantianas de relación, que sería una síntesis entre la primera (substancia y accidente) y la segunda (causa y efecto). En el § 4 de la *Grundlage,* dedicado a la parte teórica, Fichte estudia la representación mediante un análisis de la relación recíproca entre el Yo y el No-Yo, y ésta, a su vez, desde dos puntos de vista: el de la causalidad *(Wirksamkeit),* más propio del realismo, y el de la substancialidad, más cercano al idealismo, al modo de ser del Yo, que se determina a sí mismo y ha de elaborar idealmente todo desde sí (F 134-135, A 129). La relación recíproca, cerrando el círculo abierto por la causalidad, es la base de la realidad orgánica como un todo que es causa y efecto de sí mismo como individuo, como especie y en sus partes entre sí (Kant, *Crítica del Juicio,* §§ 64-65). La categoría de relación recíproca proporciona el paso de la naturaleza inorgánica a la orgánica, según Schelling. «La organización es, pues, la más alta potencia de la categoría de la acción recíproca que, pensada universalmente, conduce al concepto de naturaleza o de organización universal, en relación a la cual todas las organizaciones particulares son a su vez accidentes. Por tanto, el carácter fundamental de la organización es el estar en acción recíproca consigo misma, el ser productora y producto a la vez» (Schelling, *Sistema del idealismo transcendental,* Cotta III, 495 [ed. cast.: Barcelona, Anthropos, p. 296]).

En primer lugar, ¿cómo concibo en general y según qué leyes pienso algo en la naturaleza como un todo orgánico real que, sin embargo, no es él mismo sino una parte de la naturaleza en general? Hay que plantearse esta cuestión, en efecto, pues hasta ahora sólo hemos deducido la naturaleza entera como un todo real, y [A 114] en modo alguno una parte de la misma; y, sin embargo, es un *factum* que al menos nuestra naturaleza, que no es sino una parte de toda la naturaleza, la pensamos como un todo cerrado.

He dicho: un todo *real,* y esta determinación es lo principal. Primeramente explicaré este concepto mediante su opuesto. Según hemos considerado ahora la naturaleza, depende enteramente de la libertad de la reflexión el aprehender cualquier parte como un todo, volverlo a dividir a éste según se quiera, y captar esas partes suyas como totalidades, y así sucesivamente. Yo tenía un todo, pero mi todo era justamente eso sólo porque yo mismo lo había convertido en eso; y fuera de la libertad de mi pensar no había ningún otro fundamento de determinación de sus límites. Yo tenía un todo ideal, una unidad colectiva, en modo alguno una real, un agregado, ningún *compositum.* Si mi todo ha de llegar a ser esto último, entonces las partes mismas, y justamente esas partes, se han de unir en un todo sin la intervención de mi pensamiento.

La *realidad* es determinada mediante una coerción de la reflexión[fm], dado que, por el contrario, en la representación de lo ideal ella es libre. Aquella libertad de poder limitar el todo según se quiera, tendría que ser suprimida y la inteligencia forzada a asignarle precisamente esa cantidad, ni más ni menos, si es que un todo real ha de [F 117] surgir para nosotros. Así sucede, como se ha dicho, con la representación de *mi* naturaleza en cuanto un todo cerrado.

¿Mediante qué ley del pensamiento tendría que surgirnos esa necesidad de la determinación del límite? Donde no se puede conceptualizar mediante una mera subsunción, aparece la ley de la facultad de juzgar reflexionante, y esta ley es la mera inversión de la primera[fn]. Ahora bien, podría ocurrir que la facultad de juzgar, una vez que se ha llegado al ámbito de la reflexión, tampoco pueda conceptualizar según la ley surgida mediante la mera inversión de la ley de subsunción, y entonces, por la razón antes señalada, ella habría de volver a invertir también esta ley, y nosotros obtendríamos una ley compuesta de la reflexión, una acción recíproca de la reflexión consigo misma. (En general es preciso que se conceptualice, pero que «según esa ley no tiene lugar la conceptualización» significa necesariamente: según una ley opuesta tiene lugar.) Cada parte de la naturaleza es por sí misma y para sí misma lo que es, según el concepto simple de la reflexión. Según el concepto nacido mediante la inversión y la composición, ninguna parte es por y para sí misma lo que es, pero sí

[fm] «Pero el carácter de la Yoidad es el de determinarse a sí misma absolutamente, el de ser absolutamente algo primero, nunca algo segundo; la reflexión es, por tanto, absolutamente libre. Esta libertad absoluta de la reflexión es ella misma algo suprasensible; en la sujeción a poder reflexionar sólo sobre determinada parte y sólo sobre tales partes, aparece por primera vez lo sensible [lo real, según el texto de la *Ética*]. Aquí está dado el punto de unión del mundo suprasensible y del sensible» (*Doctrina de la Ciencia,* Meiner 157).

[fn] En el organismo u objeto teleológico, al que se comprende mediante el juicio reflexionante, se invierte el orden que hay entre substancia y accidente, entre causa y efecto y entre relación del todo y las partes, así como de éstas entre sí, orden que se da en las relaciones meramente mecánicas.

su todo[106]; en consecuencia, cada parte del todo está determinada por todas las demás partes de ese mismo todo, y cada todo cerrado ha de ser [A 115] ella misma considerada como antes hemos considerado al universo, el cual, de ser una totalidad de partes, se transforma en una totalidad de totalidades, en un sistema de totalidades reales.

Analicemos ahora aún más este nuevo concepto y liguemos así nuestro razonamiento presente con el anterior. Según el concepto presentado primeramente, todo lo aprehendido tenía su medida de realidad, y en relación al resto, impulso. Impulso y realidad estaban en [una relación de] acción recíproca, y se cubrían por entero el uno al otro. En ninguno había un impulso hacia una realidad que ya tuviera; ni una carencia hacia cuya reparación no se dirigiera un impulso. Esta manera de ver podíamos continuarla o interrumpirla, según se quisiera; ella [F 118] iba bien con todo lo que podíamos encontrar, y todo era enteramente uniforme.

Ahora ha de ser dado algo determinado = X que no puede ser conceptualizado conforme a esta ley. ¿Cómo habrá de estar, entonces, constituido? Aprehende una parte cualquiera de X; llámese A. Si en A impulso y realidad no se dejan explicar mutuamente el uno por el otro, si el impulso partiera hacia una realidad que en A no faltara y no le perteneciera; o, a la inversa, si él no partiera hacia una realidad que ciertamente faltara en A y perteneciera a A, entonces A no habría de ser explicada ni concebida a partir de sí misma, y la acción de reflexionar sería impulsada más allá. La conceptualización no estaría concluida; no habría concebido nada, y estaría claro que yo no habría debido separar arbitrariamente la parte A de X. Coged el resto de X = B. Si ahora con B, considerada en y para sí, por lo que respecta a su impulso y su realidad, ocurre exactamente lo mismo que con A; si no obstante se encontrara que en B el impulso va hacia la realidad que falta en A, y que el impulso en A va hacia la realidad que falta en B, entonces, en primer lugar, al considerar B yo sería impulsado a retornar a A para investigar si en A falta realmente aquella realidad hacia la cual va un impulso que descubro en B, y si en él[107] no hay realmente un impulso hacia aquella realidad cuya carencia descubro en B. Me tendría que parar y considerar el asunto una vez más, es decir, tendría que reflexionar sobre mi reflexión y de ese modo limitarla; se daría una reflexión compuesta, y ya que la necesidad reina, una *ley* compuesta de la reflexión. Además, no podría concebir A sin coger para ello B, y a la inversa; luego *yo tendría* que unir sintéticamente a ambos en un concepto, y X llegaría a ser, por tanto, un todo *real,* no uno meramente ideal.

Ahora bien –y esto es pertinente para completar el concepto que hemos de examinar–, X es, en general, naturaleza, y naturaleza orgánica, y la ley universal de esta [A 116] última le ha de convenir, por tanto, también a él. En esa medida él es divisible hasta el infinito. Por consiguiente, puedo dividir A en *b, c, d; b,* a su vez, en *e* [F 119], *f, g,* y así sucesivamente hasta el infinito. Cada parte tiene, al ser naturaleza en general, realidad e impulso, y en esa medida autonomía; pero en cada una se da el caso de que la relación entre su realidad y su impulso no puede ser explicada a partir de ella misma; pues, en caso contrario, ella no sería una parte del todo real X. Ninguna parte puede

[106] El todo al que ella pertenece.

[107] En A.

ser explicada antes de que sean aprehendidas todas las partes de X. Cada parte aspira a satisfacer las necesidades[108] de todas, y, viceversa, todas aspiran a satisfacer la necesidad de esa en particular. A aquello que sólo puede ser concebido de la manera indicada, llamémosle provisionalmente un todo orgánico real, hasta que encontremos para él un nombre más conveniente.

Al menos yo mismo soy un todo natural semejante. La cuestión de si hay aparte de mí varios otros de esa especie no hay que decidirla por el momento. La decisión dependerá de si yo puedo concebirme a mí mismo como un todo natural semejante sin admitir otras totalidades fuera de mí, o no. Aquí la pregunta es únicamente cómo puede explicarse un todo real semejante a partir de la naturaleza, y qué nuevos predicados se asignan a la naturaleza mediante esa explicación.

Al exigir que algo se explique a partir de la *naturaleza,* se exige que sea explicado mediante y a partir de una ley de la necesidad física, y en modo alguno de la necesidad moral. En consecuencia, con la mera afirmación de la posibilidad de esa explicación se afirma que a la naturaleza le es necesario, y que se halla en las propiedades que le corresponden de manera absoluta, el organizarse en totalidades reales, y que el ser racional se ve forzado a pensar la naturaleza así y no de otro modo.

(Por tanto, que no se acuda, en una especie de argumento de la razón perezosa, al refugio de una inteligencia creadora o arquitecto del mundo[fñ], pues, entre otras cosas, en el primer caso[fo] también es absolutamente impensable que una inteligencia cree materia; en el segundo, aún no es concebible cómo la razón pueda tener influjo sobre la naturaleza, sino que eso es precisamente lo que hemos de explicar en el presente capítulo. Además, una inteligencia puede componer y ligar [F 120] continuamente tanto como quiera, pero de ahí nace agregación, aleación, nunca fusión, la cual presupone una fuerza interna de la naturaleza. No se quiera tampoco explicar la organización a partir de leyes mecánicas. En ellas se halla un eterno empujar y repeler la materia, atracción y repulsión y nada más[fp]. Aquella ley es una ley [A 117] inmanente de la na-

---

[108] *Bedürfniss.*

[fñ] «El orden y la finalidad en la naturaleza han de ser explicados a su vez desde fundamentos naturales y según leyes naturales, y aquí incluso las hipótesis más descabelladas, con tal de que sean físicas, son más tolerables que una hiperfísica, es decir, que el recurso a un autor divino presupuesto para este fin. Pues eso sería el principio de la razón perezosa *(ignava ratio),* el de prescindir de un plumazo de todas las causas cuya realidad objetiva (al menos en cuanto a su posibilidad) puede conocerse mediante una experiencia continuada, con el fin de descansar en una mera idea, que es muy cómoda para la razón» (Kant, *Crítica de la razón pura,* A 772-773, B 800-801; véase también A 689-692, B 717-720; o la *religión dentro de los límites de la mera razón,* el inicio de su Segunda parte).

[fo] El primer caso es el recurso a una inteligencia creadora del mundo. El segundo, apelar a un arquitecto del mismo.

[fp] «El movimiento adecuado a fines de los animales ha de ser explicado efectivamente mediante atracción y repulsión químicas. [...] Hay dos clases de atracción y repulsión: la mecánica, por masa –por ejemplo, la [ejercida] por el centro de la tierra–; pero hay aún con toda seguridad otra, ésta es la química, que no se rige por la masa, sino por la constitución de la masa» (Fichte, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik,* GA IV/1, 392). «En la naturaleza hay dos clases de fuerzas, la mecánica, la que actúa mediante atracción y repulsión, y la orgánica, la que se basa en la atracción y repulsión químicas, no en la mera masa, sino en la afinidad de las propiedades internas de las fuerzas» (*op. cit.,* 405).

turaleza que el ser racional ha de pensar en el concepto de la misma para poder explicarse a sí mismo; ley de la que no se pueden encontrar fundamentos ulteriores. Buscar esos fundamentos significaría aquí deducirla a partir del mecanismo. Se entiende que únicamente desde el punto de vista de la conciencia común o de la ciencia esa ley es absoluta y no se le ha de buscar fundamentos ulteriores. Desde el punto de vista transcendental, o [sea], el de la Doctrina de la Ciencia, claro que se la ha de explicar, por cuanto que desde ese punto de vista es explicada toda la naturaleza y deducida a partir del Yo.)

Sólo se pregunta qué clase de ley puede ser, qué proceso determinado de la naturaleza es necesario admitir en este caso. Según la ley anteriormente presentada, toda cosa que es cosa natural es por sí misma y para sí misma lo que es; ninguna es algo para cualquier otra, ni otra es algo para ella. Lo que una es no lo es ninguna otra. Ése es el principio de la substancialidad; y el del mecanismo de la naturaleza, el principio de la causalidad. Según la presente ley no hay ningún elemento posible al que le convenga aquel principio[fq] –digo *elemento* sólo para poder expresarme, pero entiéndase ese término *de manera ideal* y en modo alguno *real;* no como si hubiera elementos indivisibles en sí, sino porque para considerar una cosa cualquiera es necesario dejar de dividir–; ningún elemento, digo, se basta a sí mismo, ni es para sí y por sí autónomo; tiene necesidad de otro, y ese otro tiene necesidad de él. En cada uno hay un impulso hacia algo ajeno. Si ocurre así en virtud de una ley natural universal, entonces el impulso de tal modo [F 121] determinado está expandido por toda la naturaleza. Según eso, esta ley de la naturaleza puede expresarse como sigue: cada parte de la naturaleza aspira a unir su ser y su obrar con el ser y el obrar de otra parte determinada de la naturaleza, y, si se piensan las partes en el espacio, también aspira a confluir con ellos en el espacio. Este impulso se llama *impulso configurador*[fr] en el sentido activo y pasivo del término; es el impulso a formar y a dejarse formar; y este impulso es necesario en la naturaleza, no es una especie de añadido extraño sin el cual pudiera también subsistir. Sólo que no se piense que él se asienta aquí o allá, en esta o aquella parte, o, Dios nos valga, que no se le piense a él mismo como una parte concreta. No es en absoluto una substancia, sino un accidente; y un accidente de todas las partes.

Y de ese modo, poniendo la organización del Yo como resultado de una ley de la naturaleza, hemos ganado tanto que como mínimo encontramos el impulso a la organización expandido por toda la naturaleza; pues, acerca de si este impulso ha tenido

---

[fq] El principio de la substancialidad, pues en un todo orgánico ningún elemento reposa en sí mismo, sino que es en función de los demás. Por eso también el principio mecánico de comprensión se queda corto.

[fr] *Bildungstrieb*, impulso de configurar, formar. Es un término que el fisiólogo y anatomista J. F. Blumenbach (1752-1840) introduce con su libro *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (Gotinga, 1781), reeditado en 1789 con el título de *Über den Bildungstrieb*. Kant lo cita expresamente en su *Crítica del Juicio,* al final de su § 81, aunque él prefiere hablar de *Bildungskraft* (fuerza de formación). En Blumenbach traduce el término latino *nisus formativus*. Véase el libro de S. FABBRI BERTOLETTI, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di «Bildungstrieb» nella cultura tedesca,* Florencia, Olschki, 1990. «Este impulso se llama *impulso configurador* en sentido activo y pasivo. Cada elemento tiene el impulso de remediar la deficiencia del otro, *de formar.* Cada uno tiene también el impulso de utilizar la acción efectiva del otro para completar su propia deficiencia, *por tanto para dejarse formar*» (Fichte, *Vorlesung über die Moral,* GA IV/1, 46).

hasta ahora causalidad también fuera de nosotros, sobre eso aquí aún no se debe decidir nada.

[A 118] Pero en mí –y esto es lo segundo– ese impulso tiene causalidad. Ciertas partes de la naturaleza han unido su ser y obrar para la producción de un único ser y de un único obrar. En ese respecto, aquello que hasta ahora denominamos un todo real de la naturaleza, podemos denominarlo de la forma más conveniente *producto organizado de la naturaleza.*

Es algo así, pues yo mismo soy algo así, según lo anteriormente [dicho]. Aquí todavía no se trata de la materialidad en el espacio, la cual[109] daría una multiplicidad real, si bien podría ser fácilmente deducida; pero al menos la multiplicidad ideal en mí se armoniza en uno solo. Y esa armonización es producto de la fuerza configuradora de la naturaleza.

El resultado de la presente investigación es, en consecuencia, el siguiente: tan cierto como que soy, he de atribuir causalidad a la naturaleza, pues sólo puedo ponerme a mí mismo como [F 122] su producto. Luego está probado lo que debía ser probado, aunque ni mucho menos enteramente analizado.

* * *

§ 9

Consecuencia de lo anterior

I

Yo me encuentro a mí mismo como un producto organizado de la naturaleza. Pero en un producto semejante, el ser de las partes consiste en un impulso a conservar otras partes determinadas en unidad consigo mismo; este impulso, atribuido a la totalidad, se llama impulso a la autoconservación. Pues, dado que la esencia de la totalidad no es otra cosa que una unión de ciertas partes consigo mismas, la autoconservación no es sino la conservación de esa unión. Para comprender esto con más claridad, reflexiónese sobre lo siguiente: cualquier parte aspira a unir a sí otras partes determinadas. Pero esta aspiración no puede tener causalidad si no están ya unidas unas partes que se apoyan entre sí; pues únicamente bajo esa condición existe un todo organizado. Ahora bien, el todo no es otra cosa que las partes tomadas conjuntamente. Por tanto, no puede haber en él sino lo que hay en éstas: *una aspiración a acoger en sí determinadas partes*; y, en la medida en que deba existir un todo completo, esa aspiración ha de tener causalidad. En una acción recíproca entre esa aspiración y esa causalidad, las cuales están condicionadas la una por la otra, consiste su ser, pues es un todo [A 119] y su concepción es completa; y en esa medida vuelve a aparecer para él, en relación con el resto de la naturaleza, el concepto anteriormente establecido. *Se* conserva significa: conserva aquella acción recíproca entre su aspiración [F 123] y su causalidad.

[109] *welche* en F, mientras que la edición de la Academia, siguiendo el original, pone *welches* = lo cual.

Si uno de ellos es suprimido, entonces todo es suprimido. Un producto de la naturaleza que ya no se organiza más, cesa también de ser algo organizado; pues el carácter[110] de lo organizado consiste en que la formación no se detiene.

El impulso a la autoconservación no es, como parece admitirse habitualmente, un impulso que se dirige a la mera existencia en general, sino a una existencia determinada; un impulso de la cosa a ser y a permanecer [siendo] lo que es. La mera existencia es un concepto abstracto, nada concreto. Un impulso hacia ella no existe en toda la naturaleza. Un ser racional nunca quiere ser por ser, sino para ser esto o aquello. Tampoco un producto natural carente de razón aspira o trabaja sólo para ser en general, sino para ser justamente lo que es; el manzano para ser y seguir siendo un manzano, el peral, un peral. En los seres de la última especie, el impulso es a la vez efecto. Y por eso el primero nunca puede tener peras, ni el último manzanas. Un cambio de especie es un impedimento para toda la organización, y atrae consigo tarde o temprano la ruina.

Así sucede también conmigo. En mí hay un impulso, surgido por naturaleza y que se relaciona con objetos de la naturaleza con el fin de unirlos con mi ser; no precisamente para absorberlos en él, como [sucede con] la comida y la bebida mediante la digestión, sino para relacionarlos con mis necesidades naturales en general, para ponerlos en una cierta relación conmigo; sobre esto se verá más después. Este impulso es el impulso de la autoconservación en el sentido indicado; de mi conservación en cuanto este producto determinado de la naturaleza. La relación de los medios a este fin sucede *inmediata y absolutamente,* sin ningún conocimiento, reflexión o cálculo entremedias. Hacia aquello que va este impulso mío, eso pertenece a mi conservación *porque* él va hacia ello; y aquello que pertenece a mi conservación, hacia ello va él *porque* eso pertenece a mi conservación. La ligazón no se halla [F 124] en la libertad, sino en la ley de formación de la naturaleza.

[Hagamos] ya aquí una observación importante, que tiene grandes consecuencias y cuya negligencia ha engendrado considerables prejuicios tanto para la filosofía en general, como para la ética en particular. [Supongamos que] mi impulso se dirige hacia el objeto X. ¿Es de X de donde parte la excitación, la que atrae, se apodera de mi naturaleza y determina de ese modo mi impulso? En modo alguno. El impulso proviene [A 120] exclusivamente de mi naturaleza. Ésta determina ya previamente lo que debe existir para mí, y mi aspiración y anhelo lo engloban aun antes de que exista realmente para mí y haya actuado sobre mí; lo englobarían aunque no pudiera ser en absoluto, y no se satisfarían sin eso. Pero *eso es*, y *ha de* ser en virtud de la completud de la naturaleza en sí misma, y porque ésta es ella misma un todo real organizado. Yo no tengo hambre porque existe comida para mí, sino que algo se convierte en comida para mí porque yo tengo hambre. No de otro modo sucede con todos los productos organizados de la naturaleza. No es la existencia de los materiales que pertenecen a su substancia lo que excita al vegetal a absorberlos; su disposición interna exige precisamente esos materiales, independientemente de que existan realmente; y, si ellos no existieran en la naturaleza, tampoco el vegetal podría existir en ella. Hay aquí por to-

[110] «Carácter» = aquello que lo caracteriza y lo distingue de lo demás.

das partes armonía, acción recíproca, no mero mecanismo; pues el mecanismo no produce ningún impulso. Tan cierto como que yo soy un Yo, mi aspiración y mi deseo no procede del objeto, sino de mí mismo, incluso en las necesidades animales. Si no se atiende aquí a esta observación, entonces no se la podrá entender en un lugar más importante, en la exposición de la ley moral[fs].

II

Pero además este impulso mío es para mí objeto de la reflexión, y eso ciertamente de manera necesaria, tal y como ha sido descrito anteriormente. En cuanto reflexiono, estoy [F 125] forzado a percibir ese impulso y a ponerlo como mío; de esta necesidad no se deriva ningún fundamento desde el punto de vista en el que estamos ahora; desde el transcendental ya hemos indicado ese fundamento[ft]. «En cuanto *reflexiono*», digo, pues la reflexión no es ella misma ningún producto de la naturaleza ni puede serlo.

[fs] «Expresado más claramente: algo no es un bien para nosotros simplemente porque nos haga felices, sino a la inversa, nos hace felices porque era un bien previo a nosotros, a nuestro sentimiento, a nuestra felicidad. El principal error del sistema eudemonista [...] reside en que confunde completamente la relación entre la facultad de desear y la de conocer [...] Pretende que surja un impulso hacia el objeto sólo en virtud de esta intelección teórica [...] Justamente a la inversa. El impulso es lo primero y supremo en el hombre. El impulso reclama su objeto antes de cualquier tipo de conocimiento y antes de la existencia del objeto. Simplemente exige algo incluso si lo que exige no existe en absoluto. Lo que nos puede hacer y nos hará felices está determinado de antemano por nuestro impulso» (Fichte, Segunda nota de la edición danesa de *El destino del erudito;* GA I/3, 73-74, ed. cast. en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio,* Madrid, Istmo, 2002, pp. 163 y 165). «Que algo dé placer o dolor, el fundamento de ello no se halla en la cosa, sino en nuestro impulso. No se ha de decir: "Nuestro impulso es determinado por el objeto", sino que el impulso es anterior y precede a todo objeto, y sigue siendo el mismo aunque no se le diera ningún objeto adecuado. Nosotros tendemos a los objetos, no los objetos a nosotros; así como todo lo que es para el hombre le sale de dentro. Esta observación echa por tierra desde sus fundamentos al sistema de la doctrina de la felicidad donde el objeto sea el primero que le da al hombre la propensión a algo. Se dice: "No tenemos hambre porque tenemos hambre, sino que es la comida la que nos provoca el hambre", pero eso está equivocado. Algo duele o me deleita no porque sea eso, sino porque yo soy así. El fundamento de toda felicidad se halla en nuestra naturaleza» (apuntes de un alumno de Fichte en sus *Lecciones sobre lógica y metafísica de 1797,* GA IV/1, 378-379). «Este esfuerzo *(conatus),* cuando se refiere al alma sola, se llama "voluntad", pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama "apetito"; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, si no es la de que el deseo se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: «El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo». Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos» (SPINOZA, *Ética* III, Proposición IX, esc., Madrid, Editora Nacional, p. 194). Si bien puedo ciertamente desear algo que me siente mal por equivocación natural, por desarreglo, por mi deseo de agradar, imitar o contravenir a los otros, o por disarmonía con mi naturaleza (vicio). En el ámbito moral es la acción de la libertad, igual a todos en cuanto ser originario, la que determina el ámbito de lo bueno moral.

[ft] Todo esto ha sido objeto del parágrafo anterior, el § 8, fundamentalmente de sus puntos III, IV y V. «El punto de vista en el que estamos ahora» es el «de la conciencia común o de la ciencia» (F 120, A 117), que es el que trata de las relaciones entre los objetos.

Ella, por lo que se refiere a su forma, sucede con absoluta espontaneidad; únicamente su objeto y la necesidad de reparar en ese objeto es efecto de la naturaleza.

Mediante esta reflexión sobre el impulso surge primeramente un *anhelo,* sentimiento de una necesidad[111] que uno mismo no conoce[fu]. Nos falta no sabemos qué. Ya por eso, en cuanto primer resultado de la reflexión, el Yo se distingue de todos los otros productos de la naturaleza[fv]. El impulso en estos últimos causa o bien satisfacción, cuando existen las condiciones de la misma, o bien [A 121] nada. Nadie afirmará en serio que cuando se da tiempo seco hay en las plantas un anhelo que procede de la falta de humedad. Ellas beben o se marchitan, no hay término medio que fuera consecuencia de su impulso natural.

III

Como inteligencia y como ser que actúa con inteligencia, en consecuencia como sujeto de la conciencia, soy absolutamente libre y sólo dependo de mi autodeterminación. Ése es mi carácter. En consecuencia, también mi naturaleza, en la medida en que ella me es adscrita necesariamente en el sentido indicado, esto es, en cuanto ella es un objeto inmediato de la conciencia, ha de depender únicamente de la autodeterminación.

¿En qué medida ella *me* es adscrita *a mí* como *sujeto de la autoconciencia*? El producto de la acción recíproca de mi naturaleza es el *impulso.* En primer lugar, esta acción recíproca no es *mi* acción eficiente en cuanto inteligencia; yo no soy consciente de ella misma de manera inmediata. Tampoco el impulso mismo es mi producto, sino producto de la naturaleza, como se ha dicho; él está dado y no depende en absoluto de mí. Pero el impulso llega a la conciencia, y lo que hace en esa región está en mi poder, [F 126] o, dicho de una manera más precisa, *él* no hace absolutamente nada en esa región, sino que soy *yo* el que obro o no obro en virtud de él. Aquí se halla el tránsito del ser racional a la autonomía; aquí está la frontera precisa y determinada entre necesidad y libertad.

La satisfacción del impulso en la planta y en el animal ocurre necesariamente cuando aparecen las condiciones de esa satisfacción. El hombre no es impulsado en absoluto por el impulso natural. La digestión, la transformación de la comida en jugo alimenticio, la circulación de la sangre, etc. no están en nuestro poder; ellos son los

---

[111] *Bedürfnisses.*

[fu] Se entiende que uno no conoce el objeto concreto que satisfaría esa necesidad, como bien se desprende de la frase con la que continúa el texto. Véase también la nota «fa».

[fv] En cuanto que el anhelo es un sentimiento y éste es conciencia, reflexión, sólo se da en el ser racional y no en los seres meramente naturales, nos dice Fichte a continuación. «El *impulso* es lo supremo en mí independiente de la conciencia y el objeto inmediato de ésta. Él es lo supremo que yo reproduzco en la naturaleza fuera de mí. Por consiguiente, lo que directamente *puede ser sentido,* en modo alguno el sentimiento, que ya es una conciencia» (*Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere,* GA II/5, 423; algo similar en FW XI, 363). Ésta sólo se da en los seres racionales, de modo que animales y plantas son meras máquinas físico-químicas, como lo quería Descartes y la ciencia moderna (véanse notas «fp» y «ga»). Contra ese No-Yo puramente cósico, aunque dinámico (impulso), reacciona Schelling con su Filosofía de la Naturaleza.

quehaceres de la naturaleza en nosotros de los que antes hemos hablado. No están en *nuestro* poder (en el de la inteligencia) porque no logran llegar directamente a la conciencia. Lo que el experto en medicina sabe acerca de esas funciones, lo sabe por inferencias. Por el contrario, la satisfacción de nuestra hambre y sed está en nuestro poder; pues el impulso hacia la comida y bebida llega a la conciencia. ¿Quién podría afirmar que como con la misma necesidad mecánica con la que digiero?

En una palabra, no está en mi poder el sentir o no un impulso determinado, pero está en mi poder satisfacerlo o no.

[A 122] IV

Reflexiono sobre mi anhelo y elevo con ello a la conciencia clara lo que antes era sólo una oscura sensación. Pero no puedo reflexionar sobre él sin determinarlo como un anhelo, en virtud de la ley, siempre válida, de la reflexión[fw], es decir, sin distinguirlo de cualquier otro posible anhelo. Pero sólo puede ser distinguido de otro anhelo por su objeto. Por tanto, mediante esta segunda reflexión soy consciente también del objeto de mi anhelo, sobre cuya realidad o no realidad todavía no se habla aquí para nada. Simplemente es puesto como algo hacia lo que se aspira. Pero un anhelo determinado por su objeto se llama un *deseo*.

La multiplicidad de deseos en general, unificada en un único concepto y considerada como una facultad fundada en el [F 127] Yo, se llama *facultad de desear*. Si aún se encontrara otro desear cuya multiplicidad pudiéramos unificar de igual modo en una facultad de desear, entonces la que ahora hemos deducido se llamaría con razón, según Kant, la *facultad inferior de desear*[fx].

Su forma en cuanto tal, esto es, el que sea un impulso con conciencia, tiene su fundamento en un acto libre de la reflexión; que exista en general un impulso y que el impulso o el deseo vaya precisamente hacia tal objeto, tiene su fundamento en la naturaleza; pero, como ha sido recordado anteriormente, en modo alguno en una naturaleza extraña, en la naturaleza de los objetos, sino en mi propia naturaleza: es un fundamento inmanente. Por consiguiente, ya en mi deseo se manifiesta la libertad, pues entre él y el anhelo tiene lugar una reflexión libre. Uno puede reprimir muy bien los deseos desordenados no reflexionando sobre ellos, ignorándolos, ocupándose de otra cosa, en especial con trabajos espirituales, no abandonándose a ellos, como muy bien dicen los moralistas teólogos.

[fw] Véase nota «cg».

[fx] «Todas las reglas prácticas *materiales* ponen el fundamento de determinación de la voluntad en la *facultad inferior de desear*, y si no hubiera ninguna *ley meramente formal* de la misma que determinara suficientemente a la voluntad, entonces tampoco podría admitirse *ninguna facultad superior de desear*» (Kant, *Crítica de la razón práctica* A 41: § 3, Teorema II, Consecuencia).

V

Mi deseo tiene por objeto cosas de la naturaleza, ya sea para unirlas inmediatamente conmigo (como la comida o bebida), o bien para ponerlas en una cierta relación conmigo (aire libre, amplia vista, tiempo despejado, y cosas similares).

Ahora bien, *en primer lugar*, las cosas de la naturaleza están para mí en el espacio, lo que se presupone ya [A 123] conocido a partir de la filosofía teórica. Por tanto, aquello con lo que ellas deben ser unidas o puestas en una relación determinada, ha de estar igualmente en el espacio, pues no hay ninguna [otra] unificación de algo espacial y ninguna relación del mismo que con aquello que está igualmente en el espacio; fuera de eso o bien no continuaría estando en el espacio, lo cual es absurdo, o no habría ninguna relación, lo cual va en contra de la hipótesis. Ahora bien, aquello que está en el espacio y lo ocupa es materia. Por consiguiente yo, en cuanto producto de la naturaleza, soy materia; y en concreto, según lo [visto] anteriormente, materia organizada que constituye un todo determinado. *Mi cuerpo.*

[F 128] *Además* ha de estar en el dominio de mi voluntad el unir conmigo cosas de la naturaleza o el conducirlas a una relación conmigo. Pero esta unificación o esta relación tiene que ver con las partes de mi cuerpo organizado, y este cuerpo mío es el instrumento inmediato de mi voluntad. Luego estas partes han de estar bajo el dominio de mi voluntad; y, dado que aquí se habla de la relación en el espacio, ellas, en cuanto partes, han de ser móviles en relación a la totalidad de mi cuerpo, y mi cuerpo mismo ha de ser móvil en relación a la totalidad de la naturaleza. Dado que este movimiento ha de depender de un concepto libremente esbozado e indefinidamente modificable, ha de haber una movilidad múltiple. Tal disposición del cuerpo se denomina *articulación*. Si debo ser libre, entonces mi cuerpo ha de ser articulado[fy]. (Véase sobre esto mi Esbozo de Derecho natural, primera parte)[fz].

[fy] Éste es un razonamiento característico del método transcendental: la realidad se deduce desde lo que necesita el sujeto para ser como tal, desde lo que se llaman «las necesidades transcendentales» (véase la nota «d»). Entonces el razonamiento toma la forma condicional, alejada tanto de un modo de pensar empírico (fáctico) como de un modo transcendente de filosofar: si ha de darse el sujeto (la conciencia y su libertad), entonces la realidad ha de ser así y así; dado que el sujeto se da, entonces... Eso es lo que Fichte llama «una prueba directa, esto es, genética a partir del concepto del Yo mismo» (F 140, A 133). Sobre el cuerpo como instrumento véase la nota «cw». El dualismo cartesiano entre naturaleza y libertad lo quiere mediar Fichte con la noción de «impulso» (F 115 y 135, A 113 y 129), que parte desde sí y que ofrece una naturaleza no meramente mecánica o física, sino orgánica, una especie de *natura naturans* química, pero igualmente determinada y puramente objetiva: «Todo miembro de la serie natural es algo previamente determinado, ya sea según la ley del mecanismo o bien según la del organismo» (F 134, A 128). ¿No seguiría existiendo un hiato entre mi naturaleza (predeterminada y carente de toda conciencia, como se va a volver a decir inmediatamente después) y mi reflexión? En su respuesta Fichte asigna ese dualismo al punto de vista de la conciencia común, el predominante en esta *Ética* en cuanto que es una parte aplicada de la Doctrina de la Ciencia, mientras que desde el punto de vista transcendental, es decir, desde la idealidad del Yo, mi cuerpo y mi voluntad originaria son sin más la misma cosa, sólo que vistas desde lados o miradas diferentes: desde el intuir (cuerpo) o desde el pensar (voluntad), como hace Fichte (aquí, por ejemplo, en F 130-131 y 133, A 125-126 y 127; véase también la nota «cw»). Ahora bien, aunque constituyen una unidad radical, ésta no es meramente analítica o tautológica, sino sintética, una unidad de momentos que se distinguen en la conciencia reflexiva, aunque no puedan existir el uno sin el otro. Se necesitaría, por tanto, también en el mundo dividido de la reflexión, un enlace entre ambos, un fenómeno que recogiera su momento de unión originaria y la necesidad de su reunificación para la

Nota

Aquí estamos en uno de los momentos desde los que podemos mirar cómodamente en torno a nosotros [para ver] si se ha hecho [todo] más diáfano en nuestra investigación.

Se encuentra en nosotros un impulso hacia cosas de la naturaleza para llevarlas a una determinada relación con nuestra naturaleza; un impulso que no tiene ningún fin fuera de sí mismo y que va a satisfacerse exclusivamente para estar satisfecho con eso. La satisfacción por mor de la satisfacción se denomina mero *goce*.

Nos interesa que se esté convencido de esta absolutez del impulso natural. Todo producto organizado de la naturaleza es *su propio fin,* es decir, configura simplemente para configurar, y configura *así* simplemente para configurar así. Con ello no se quiere decir meramente que el producto natural carente de razón no *piensa* él mismo ningún fin fuera de él; eso es evidente, por cuanto que él no piensa en absoluto; sino [A 124] también que un ser inteligente que le esté observando no puede asignarle ningún fin exterior sin ser inconsecuente ni explicar[lo] de un modo enteramente incorrecto. Hay únicamente una finalidad interna, [F 129] en modo alguno una finalidad *relativa* en la naturaleza[ga]. Esta última surge por primera vez en virtud de los fines discrecionales que un ser libre puede ponerse en [el ámbito de] los objetos de la naturaleza y que en parte logra realizar. No de otro modo sucede con el ser racional en la medida en que es mera naturaleza; él se da contento exclusivamente por darse contento,

---

misma praxis, pues la inteligencia no podría identificarse con una máquina articulada y sentirla como *su* cuerpo. La dualidad en la que se instala el punto de vista de la conciencia común es también característica de la visión práctica, y o bien la declaramos como una simple ilusión, una mera *doxa* sin fundamento, pero entonces no se ve qué sentido puede tener creerse libres y superiores (como facultad superior de desear) frente a la necesidad natural, o bien descubrimos en la unidad transcendental una síntesis que dé fundamento a la escisión y reunificación reflexiva, del mismo modo que en Kant la síntesis primaria de la imaginación pone las bases de la síntesis reflexiva del juicio.

[fz] *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia,* primera parte, §§ 5 y 6 (en especial FW III, 78-79 = GA I/3 378-379).

[ga] En el § 63 de la *Crítica del Juicio* (pero también en los §§ 67, 75, 76 final y 82), Kant hace una distinción dentro de la finalidad objetiva y material de la naturaleza, a saber, entre la finalidad interna y la relativa. La primera sería la propia de un objeto que parece mostrarse como efecto de sí mismo, de su propia organización, como siendo él mismo un fin, un «para sí», que es lo que ocurre con los seres vivos. La finalidad relativa la tendrían los objetos que sirven de medio para esos seres vivos. En la naturaleza, dice Kant, esto último sólo se da de manera accidental; la utilizabilidad o aprovechabilidad de ciertas cosas para los seres vivos no constituyen el fundamento de la existencia de esos objetos aprovechables, pues en el plano de la mera naturaleza no se da nada absoluto frente a lo cual todo lo demás sea pura y esencialmente medio (incluso el hombre puede servir de alimento a otros animales). Para encontrar algo así tendríamos que situarnos en el plano moral. Por otra parte, téngase en cuenta que, como acaba de decir, para Fichte la naturaleza orgánica (plantas y animales) no piensa, carece de conciencia. Por tanto, cuando habla de «goce» se ha de entender como una simple satisfacción químico-mecánica de una fuerza organizativa; sólo en el hombre hay conciencia. «Vida no significa goce, sólo la razón procura goce; el animal no goza, pues para eso se precisa tener sensación [subjetiva], sentir, y para esto se requiere razón y libertad» (*Vorlesungen über Logik und Metaphysik,* GA IV/1, S. 400). «Cuando yo [Fichte] digo que el animal tiene aversión a algo o desea algo, que tiene sentidos, yo utilizo esta expresión como cuando alguien dice "el Sol sale y se pone", aunque todos saben que no lo hace» (*Vorlesungsnachschrift Höyer,* cita tomada de R. LAUTH, *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre,* Hamburgo, Meiner, 1984, p. 135).

y un objeto determinado es el que le da contento exclusivamente porque precisamente ése es el exigido por su naturaleza. Dado que él se ha hecho consciente de su anhelo, es también necesariamente consciente de la satisfacción de este anhelo; ésta procura placer, y este placer es un fin último. El hombre natural no come con el propósito de mantener y fortalecer su cuerpo[gb], sino que come porque el hambre le produce dolor y la comida le sabe bien. Sobre esto [hagamos] la siguiente observación. Bastantes analistas de los sentimientos, en especial Mendelssohn, han explicado el contento a partir del sentimiento de una mejora en nuestro estado corporal[gc]. Eso es enteramente correcto si se habla de un mero placer sensible y si se toma el estado corporal simplemente por el de la organización. El joven Jerusalem[112] objeta en contra: incluso cuando se da un empeoramiento manifiesto de nuestro estado corporal y el sentimiento inmediato de ese empeoramiento, se siente placer, por ejemplo, el bebedor en los comienzos de su aturdimiento[gd]. En todos los ejemplos de esa especie se observa que el empeoramiento sólo atañe al estado de la articulación, pero el estado de la organización mejora siempre por el momento, el juego y la acción recíproca de las partes singulares entre sí se hace más perfecto, la comunicación con la naturaleza circundante está menos impedida. Ahora bien, todo placer sensible se relaciona con la organización, en virtud de la demostración aducida. La articulación *en cuanto* tal, como *instrumento de la libertad,* no es propiamente un producto de la naturaleza, sino del ejercicio libre. Aquí [A 125] no se trata de las *consecuencias* mismas para la organización, pues lo [que viene del] futuro no es inmediatamente sentido. En esto, el hombre es enteramente [F 130] una planta. Cuando la planta crece, si pudiera reflexionar, se sentiría bien. Pero ella podría también crecer demasiado, y eso podría conllevar su ruina sin que ello molestara el sentimiento de su bienestar.

Ceder o no a ese impulso hacia el mero goce está en el poder de la libertad. Toda satisfacción del impulso, en la medida en que ella sucede con conciencia, ocurre necesariamente con libertad; y el cuerpo está dispuesto de tal manera que se puede obrar con él libremente.

[gb] Eso es lo que hará, por contra, el hombre moral, según Fichte, como después veremos cuando hable de los deberes respecto al cuerpo (§§ 20-24).

[gc] Moses Mendelssohn (1729-1786), judío alemán, afincado en Berlín y considerado como el «filósofo popular» de la Ilustración alemana. «Finalmente hemos llegado a descubrir una triple fuente del placer y hemos desbrozado sus confusas fronteras: la *regularidad en la multiplicidad* o la belleza sensible, *la armonía en la multiplicidad* o la perfección, y finalmente *el estado mejorado de nuestra constitución corporal* o el placer sensible» (MENDELSSOHN, *Ueber die Empfindungen,* Berlín, 1755, p. 114).

[112] En sus *Artículos filosóficos* editados por Lessing, p. 61 (nota de Fichte).

[gd] Karl Wilhelm JERUSALEM, *Philosophische Aufsätze*, editados por G. E. Lessing, Braunschweig, 1776. De ese libro véase el «IV. Sobre la teoría mendelssohniana del placer sensible» (pp. 57 ss). «*Hay placeres sensibles con los cuales está ligado directamente el sentimiento de una disposición corporal empeorada.* En ellos el alma, incluso en el goce, se da cuenta de que disminuyen las fuerzas del cuerpo, que son nocivos para su subsistencia, que le hacen más imperfecto, y a pesar de eso encontramos placer en ellos» (*op. cit.,* p. 61). «De la [...] especie de los placeres sensibles donde el sentimiento de una disposición corporal empeorada está inmediatamente ligado con el goce, es el placer del bebedor en los comienzos de su aturdimiento. Sus miembros no le obedecen más, no es dueño de su lenguaje ni de sus sentidos y, sin embargo, le atrae el vino en el vaso y le procura placer [...] Él siente directamente la imperfección de su cuerpo que procede del placer sensible» (*op. cit.,* pp. 62-63).

En la medida en que el hombre responde al mero goce, es dependiente de algo *dado,* a saber, de la existencia de los objetos de su impulso; en consecuencia, no se basta a sí mismo; la consecución de su fin depende también de la naturaleza. Pero es suficiente con que el hombre reflexione y se convierta con ello en sujeto de la conciencia –él reflexiona *necesariamente* sobre el impulso natural, en virtud de lo anteriormente [dicho]–; él se convierte en un Yo y se manifiesta en él la tendencia de la razón a determinarse *absolutamente por sí mismo como* sujeto de la conciencia, como inteligencia en el más alto sentido del término.

En primer lugar, una cuestión importante. Mi impulso en cuanto ser de la naturaleza, mi tendencia en cuanto espíritu puro, ¿son dos impulsos diferentes? No, ambos son, desde el punto de vista transcendental, uno y el mismo impulso originario que constituye mi ser; sólo que vistos desde dos lados diferentes. En efecto, soy sujeto-objeto, y en la identidad e inseparabilidad de ambos consiste mi verdadero ser. Si me contemplo como un *objeto* completamente determinado por las leyes de la intuición sensible y del pensar discursivo, entonces aquello que de hecho es mi único impulso se me convierte en impulso natural, porque en ese aspecto yo mismo soy naturaleza. Si me contemplo como *sujeto*, entonces él se me convierte en puro impulso espiritual o ley de la autonomía. Únicamente sobre la acción recíproca [A 126] de estos dos impulsos, que sólo es propiamente acción recíproca *de uno y el mismo impulso consigo mismo,* reposan todos los fenómenos del Yo. De esa manera queda contestada a la vez la cuestión de cómo algo enteramente [F 131] contrapuesto, como son los dos impulsos, puede aparecer en un ser que debe ser absolutamente uno. Ambos también son de hecho uno; pero en la constatación de que aparecen como diferentes descansa toda la yoidad[ge]. El límite que separa a ambos es la reflexión.

El reflexionante, a consecuencia de la intuición de la reflexión, es superior a lo reflexionado, el primero se eleva por encima del último y lo comprende; por eso el impulso del reflexionante, del sujeto de la conciencia, se llama con razón *el superior*, y una facultad de desear determinada por él, la *facultad superior de desear.*

Únicamente lo reflexionado es naturaleza; el reflexionante es opuesto a él, luego ninguna naturaleza, y elevado por encima de toda naturaleza. El impulso superior, en cuanto impulso de lo puro y espiritual, va hacia la absoluta autodeterminación a la actividad por mor de la actividad, y se contrapone, por tanto, a todo goce que sea un mero y tranquilo abandono a la naturaleza.

[ge] «Únicamente sobre la relación recíproca de ambos impulsos (o más bien del único impulso) descansa el fenómeno del Yo empírico. De esa identidad depende mucho, es importante en la moral. [...] Ambos son, en efecto, uno desde el punto de vista transcendental; su diversidad y su relación recíproca son ciertamente condición del Yo empírico, pero también [es verdad que] sólo existen para éste. ¿Puede el impulso natural contradecir al impulso de libertad? Según lo que se acaba de decir, en modo alguno, al igual que algo no puede contradecirse a sí mismo sin suprimirse. Por consiguiente, todos los impulsos que encontramos tan a menudo en los hombres corrompidos no son propiamente impulsos naturales, sino impulsos degenerados mediante un mal uso. De ahí que, según esta teoría, nuestra facultad inferior de desear, considerada en sí misma, no es egoísta y perjudicial, como cree Reinhold. Ambos, *goce*, impulso de lo inferior, y *actividad*, impulso de la facultad superior de desear, han de ser unificados sintéticamente en un sujeto, y obtendremos la *actividad objetiva*» (*Vorlesung über die Moral,* GA IV/1, 53). El pasaje es fácilmente situable a medio camino entre el optimismo natural de Rousseau y el pensamiento sintético de Hegel.

Pero ambos constituyen sólo un único y mismo Yo; en consecuencia, ambos impulsos han de estar unidos en el ámbito de la conciencia. Se mostrará que en esa unión el superior ha de abandonar la *pureza* (la no-determinación mediante un objeto) de la actividad, y, el inferior, el goce como fin; de tal manera que, como resultado de la unión, se encuentra una actividad *objetiva,* cuyo fin final es una libertad absoluta, una absoluta independencia de toda naturaleza: un fin infinito que nunca será alcanzado; por eso nuestra tarea sólo puede ser la de indicar *cómo* se ha de actuar para *aproximarse* a ese fin final[gf]. Si únicamente se mira a la facultad superior de desear, entonces se obtiene simplemente una *metafísica de las costumbres,* que es formal y vacía[gg]. Sólo mediante la unión sintética de esa facultad con la inferior se obtiene una *ética,* que ha de ser real.

* * *

[F 132] § 10

Sobre la libertad y la facultad superior de desear

I

El último producto de mi naturaleza en cuanto tal es un impulso. *Yo* reflexiono sobre *mí,* esto es, sobre esta naturaleza mía *dada,* que, en cuanto objeto inmediato de mi reflexión, no es sino un impulso. Lo importante aquí es que determinemos [A 127] completamente esta reflexión. En esto hemos de considerar su *forma,* su *materia* u objeto, y la *unión* de ambos entre sí.

En primer lugar, *que* ella suceda, o [sea], su forma, es algo absoluto; ella no es un producto de la naturaleza, sucede absolutamente porque sucede, porque soy un Yo.

[gf] «Someter a todo lo carente de razón, dominarlo libremente y según sus propias leyes, ése es el fin final del hombre; este último fin final es enteramente inalcanzable, y ha de seguir siendo eternamente inalcanzable si el hombre no debe dejar de ser hombre y si no debe convertirse en Dios. En el concepto de hombre se halla el que su última meta tenga que ser inalcanzable, que su camino hacia ella haya de ser infinito. En consecuencia, el destino del hombre no es alcanzar esta meta. Pero puede y debe acercarse constantemente a ella; y por eso *aproximarse hasta el infinito a esa meta* es su verdadero destino en cuanto *hombre,* es decir, en cuanto ser racional pero finito, en cuanto ser sensible pero libre. Si a aquella completa concordancia consigo mismo [de lo empírico con lo puro] le llamamos perfección en el más alto sentido de la palabra, como efectivamente se le debe llamar, entonces la *perfección* es la meta suprema e inalcanzable del hombre, el *perfeccionamiento hasta el infinito* es sin embargo su destino» (Fichte, *El destino del sabio,* 1.ª lección, FW VI, 299-300 = GA I/3, 32). «Finitud y razón sólo se pueden unificar en el concepto de una eterna duración en el tiempo» (*Vorlesungen über Platners Aphorismen,* GA II/4, 324). La fundamentación de este proceso infinito la encontramos después, en el § 12.

[gg] Recuérdese que la primera parte de la *Metafísica de las costumbres* de Kant, la dedicada al derecho, había aparecido en enero de 1797, mientras que la segunda, la que tiene como objeto la ética o la virtud, lo había hecho en agosto de ese mismo año. De esta manera Fichte señala cuál es el avance que su ética (*Sittenlehre,* o doctrina de las costumbres) proporciona respecto a la obra de Kant *Metaphysik der Sitten.* Hegel, sin embargo, hará la misma acusación a la moral de Kant y de Fichte *(Moralität)* de formalismo y vaciedad, contraponiéndolas a su eticidad *(Sittlichkeit).*

Por lo que respecta a su objeto, no es preciso recordar que nuestro impulso natural es ese objeto, sino que la cuestión se ciñe a *en qué medida* nuestra naturaleza es objeto inmediato de esa reflexión. También a esto se ha dado ya la respuesta anteriormente como de pasada: en la medida en que estoy *forzado* a asignarme algo a mí, al reflexionante. La conexión entre ambos[gh] es la de que los dos deben ser lo mismo. Yo, ser de la naturaleza, pues otro Yo no existe para mí, también soy para mí mismo a la vez el que reflexiona. Aquél es substancia, y la reflexión es un accidente de esa substancia, es una manifestación de la libertad del ser de la naturaleza. Así es como se pone en la reflexión que hemos de describir. Desde el punto de vista de la conciencia común no surge en modo alguno la pregunta por el fundamento de esta conexión. Yo soy, sin más, tal ser con esa naturaleza y con la conciencia de la misma, sería la explicación desde ese punto de vista. Pero en eso permanece incomprensible, ni tampoco ha de ser concebible desde ese punto de vista cómo es posible entonces tal armonía entre [elementos] completamente heterogéneos e independientes entre sí. Se puede concebir que la naturaleza, por su parte, limite y determine [F 133] a alguna cosa, así como ha de estar determinada mi naturaleza; que la inteligencia a su vez se forme una representación y la determine de cierta manera, también se puede comprender; pero no cómo ambas hubieran de concordar en sus acciones independientes entre sí y llegar a *lo mismo,* cuando, ciertamente, ni la inteligencia le da la ley a la naturaleza, ni la naturaleza a la inteligencia. La primera afirmación fundaría un idealismo, la segunda, un materialismo[gi]. La hipótesis de la armonía preestablecida[gj] tal y como se toma habi-

---

[gh] La conexión entre la reflexión y el impulso natural.

[gi] La primera afirmación es que la inteligencia da la ley a la naturaleza (idealismo). La segunda es la inversa, que la naturaleza da la ley a la inteligencia y actúa y representa como simple efecto de aquélla (materialismo).

[gj] La hipótesis de la armonía preestablecida procede de G. W. Leibniz (1646-1716). Su primera formulación fue la siguiente: «Estando pues obligado a acordar que no es posible que el alma o cualquier otra verdadera substancia pueda recibir algo de fuera, si no es por la omnipotencia divina, fui conducido insensiblemente a un sentimiento que me sorprendió, pero que parece inevitable, y que en efecto tiene muy grandes ventajas y bellezas muy considerables. Es necesario, pues, decir que Dios ha creado en primer lugar el alma y toda otra unidad real, de tal manera que todo le debe nacer de su propio fondo por una perfecta espontaneidad por lo que se refiere a ella misma y sin embargo con una perfecta conformidad con las cosas del exterior. Y que así nuestros sentimientos interiores (es decir, que están en el alma misma y no en el cerebro ni en las partes sutiles del cuerpo), no siendo sino fenómenos conformes a los seres externos, o bien apariencias verdaderas y como sueños bien regulados, es necesario que estas percepciones internas en el alma misma le sucedan por su propia constitución original, es decir, por la naturaleza representativa (capaz de expresar los seres de fuera en relación a sus órganos) que le han sido dada desde su creación y que constituye su carácter individual. Y es lo que hace que cada una de estas substancias, representado exactamente todo el universo a su manera y según un cierto punto de vista, y las percepciones o expresiones de las cosas externas llegan al alma en el momento oportuno en virtud de sus propias leyes, como en un mundo aparte y como si no existiese otra cosa que Dios y ella [...] habrá un perfecto acuerdo entre todas estas substancias que hace el mismo efecto que se tendría si ellas comunicasen conjuntamente por una transmisión de especies o de cualidades como los filósofos vulgares [los escolásticos] se imaginan» (Leibniz, *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo,* § 14; GP IV, 484). Esta armonía preestablecida se presenta también como solución al problema que trata aquí Fichte de cómo concuerdan las acciones independientes de la inteligencia (el Yo puro) y de la naturaleza (el Yo como impulso natural), cuya formulación clásica es la unión entre el alma y el cuerpo: «Yo os habría hablado también de la dificultad que se ha tenido hasta aquí en explicar la conexión que hay entre el alma y el cuerpo, puesto que no se podría concebir que un pensamiento produjese un movimiento en el cuerpo, ni que un mo-

tualmente no compromete a nada, pero también deja la cuestión tan irresuelta como estaba antes. Nosotros ya hemos contestado a esta cuestión desde el punto de vista transcendental. No hay ninguna naturaleza en sí; mi naturaleza y todas las otras naturalezas que son puestas para explicar la primera, son sólo una manera particular de mirarme a mí mismo. Yo sólo soy limitado en el mundo inteligible, y esa limitación de mi impulso originario limita ciertamente mi reflexión sobre mí mismo, y, a la inversa, mi reflexión sobre mí mismo limita mi impulso originario, [ambas cosas] *para mí;* y no puede hablarse en modo alguno de ninguna otra limitación de mí mismo que [de una] para mí. Desde ese punto de vista no tenemos en absoluto algo doble e independiente entre sí, sino algo absolutamente simple, y allí donde no hay nada de diferente, no [A 128] se puede hablar de una armonía ni se puede preguntar por un fundamento de la misma[gk].

Sin embargo, por el momento, nos situamos en el punto de vista común y continuamos en él. Mediante la reflexión descrita, el Yo se desprende de todo lo que haya de estar fuera de él, se hace dueño de sí y se pone absolutamente autónomo. Pues el que reflexiona es autónomo y sólo depende de sí mismo, mientras que lo reflexionado forma una y la misma cosa con él. No se dice simplemente, como alguien pudiera creer a primera vista, que el Yo, a partir de este punto, se contempla a sí mismo, y que tampoco tiene otra cosa que el contemplar. Más bien se [F 134] afirma: a partir de este punto no puede ocurrir nada en el Yo sin la determinación activa de la inteligencia en cuanto tal. Reflexionante y reflexionado están unidos, y representan una persona única e indisociable. Lo reflexionado aporta la fuerza real, lo reflexionante aporta la conciencia a la persona[gl]. Ésta no puede hacer nada desde ahora sino con conceptos y según conceptos.

Una realidad cuyo fundamento es un concepto se denomina un producto de la libertad. A partir del punto indicado, al Yo no le corresponde ninguna realidad que no sea a consecuencia de su propio concepto. Por tanto, a partir de este punto es libre, y todo lo que suceda por él, es producto de esa libertad.

Ése es el asunto, pues ahora nuestro propósito es poner en claro de manera breve la doctrina de la libertad. Todo miembro de la serie natural es algo previamente determinado, ya sea según la ley del mecanismo o bien según la del organismo. Si se conoce plenamente la naturaleza de la cosa y la ley según la cual se rige, se puede pre-

---

vimiento produjese un pensamiento en el espíritu. Pero desde que yo concibo vuestra hipótesis de la armonía preestablecida, esta dificultad de la que se desesperaba me parece levantada de repente y como por encanto» (Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, cap. III, § 29). «Las almas actúan según las leyes de las causas finales por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes y de los movimientos. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí» (Leibniz, *Monadología,* § 79).

[gk] Véanse las notas «cg» y «cw».

[gl] Presentado así, es inevitable que el impulso natural mande y la razón sea esclava de las pasiones, como afirma Hume. Pero en un segundo momento (véase el punto III de este § 10) esa reflexión reflexionará esta vez sobre sí (autoconciencia racional) y se descubrirá como una nueva fuerza, como un impulso (puro) que reduce en mí la causalidad natural a mero impulso (F 140-141, A 133-134). El impulso moral terciará entre los dos (§ 12) según la exigencia de unidad del impulso originario (§ 11).

decir desde toda la eternidad cómo se manifestará. Lo que aparecerá en el Yo a partir del punto en que se ha convertido en un Yo, y con sólo que permanezca siendo realmente un Yo, no está previamente determinado y es absolutamente indeterminable. No hay ninguna ley según la cual deban sucederse autodeterminaciones libres y puedan ser previstas, porque ellas dependen de la determinación de la inteligencia, y ésta es absolutamente libre en cuanto inteligencia, pura y simple actividad. Una serie natural es continua. Cada miembro de la misma obra todo lo que puede. Una serie de determinaciones de la libertad consiste en saltos, y va, por así decir, a empujones. Pensad un miembro en una serie semejante como determinado y llamadlo A. Puede que, a partir de A, algunas cosas sean posibles, pero no sucede todo lo posible, sino sólo una parte determinada de ello = X. Allí todo está conectado en un encadenamiento riguroso; aquí la conexión está quebrada en cada miembro. En la serie natural todo miembro puede ser explicado[gm]. [A 129] En la serie de determinaciones de la libertad ninguno puede explicarse, pues cada uno es un miembro primero y absoluto. Allí vale la ley de la causalidad, aquí [F 135] la de la substancialidad, es decir, toda decisión libre es ella misma substancial, es lo que es absolutamente por sí misma.

A partir de la reflexión indicada ya no puedo ser impulsado por la necesidad natural, pues más allá de ella dejo de ser un miembro de su cadena. El último miembro de ella es un impulso; pero también sólo un *impulso,* que ciertamente en cuanto tal no tiene causalidad en el ser espiritual: y así puede hacerse concebible la libertad incluso desde la filosofía de la naturaleza[gn]. La causalidad de la naturaleza tiene sus límites; más allá de esos límites, si no obstante ha de existir aún causalidad, se halla necesariamente la causalidad de otra fuerza. Lo que viene después del impulso, no es obra de la naturaleza, pues ella se agota con la producción del impulso; soy yo quien lo efectúo, ciertamente con una fuerza que procede de la naturaleza, pero que ya no es *su* fuerza, sino *mi* fuerza, porque ha caído bajo el dominio de un principio que se halla por encima de toda naturaleza, bajo el dominio del concepto. En este respecto a la libertad la llamaremos libertad *formal.* Sólo con que haga algo con conciencia, lo hago con esa libertad. Por consiguiente, alguien podría seguir sin excepción al impulso natural y, con sólo que actúe con conciencia y no mecánicamente, sería no obstante libre en este sentido de la palabra; pues no el impulso natural, sino la conciencia que tiene del impulso natural, sería el último fundamento de su acción. No conozco a nadie que haya tratado cuidadosamente el concepto de la libertad en este sentido, en el cual, sin embargo, ella es la raíz de toda libertad. Quizá hayan surgido precisamente de ahí los distintos errores y las quejas sobre la incomprensibilidad de esta doctrina.

[gm] *Erklären* = explicar, significa aquí dar un fundamento que lo determine, que determine por qué es y por qué es así; véase la nota «k». Por tanto, al ser cada determinación de la libertad el miembro primero y absoluto de la serie que comienza con ella, no puede ser explicado por otro anterior que fuera su fundamento. Véase la tercera de las antinomias de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

[gn] Posible alusión, respuesta y corrección a Schelling, que ya había publicado sus primeros escritos sobre la filosofía de la naturaleza.

Corolario

Ningún adversario de la afirmación de una libertad puede negar que él es consciente de tales estados, para los que no puede indicar ningún fundamento exterior a ellos. En ese caso, dicen los más sagaces, no somos en absoluto conscientes de que esos estados no tengan un fundamento exterior, sino sólo de que no somos conscientes de esos fundamentos[gñ] (qué sucede con la conciencia inmediata de la libertad, de eso hablaremos [F 136] en seguida). Ellos concluyen además: del hecho de que no somos conscientes de esos fundamentos no se sigue que aquellos estados no tengan causa alguna. (Ahí empiezan a ser transcendentes[go]. «Nosotros somos absolutamente [A 130] incapaces de poner algo» significa, por cierto: para nosotros esa cosa no *es*. Pero qué pueda significar un ser sin una conciencia[gp], de ello la filosofía transcendental no sólo no tie-

---

[gñ] «Aquí me bastará con tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes. De ahí se sigue, primero, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran» (B. SPINOZA, *Ética,* Parte primera, Apéndice, ed. cast. Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 96; véase también el Prefacio a la Parte cuarta). «Por ejemplo, una piedra recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose. [...] conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creerá que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y ésta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados» (B. Spinoza, *Correspondencia,* carta 58; ed. cast. Madrid, Alianza, 1988, pp. 336-337.) Obsérvese la similitud entre el conato *(conatus)* de Spinoza y el impulso *(Trieb)* de Fichte, incluso en su graduación: si el conato se refiere al cuerpo, es el principio dinámico de conservación, como el impulso natural en Fichte (§ 8 de esta *Ética*); si se refiere al cuerpo y al alma y es inconsciente, es apetito, o deseo si se hace consciente, lo cual es similar a la diferencia que en el § 9 de la *Ética* se establece entre el anhelo y el deseo; y, por último, si el conato es referido sólo al alma, es voluntad (véase Spinoza, *Ética* III, Proposición IX, esc.), voluntad moral o libertad formal y material, diría Fichte (*Ética,* § 10).

[go] Ellos hacen una filosofía desde el punto de vista transcendente o «desde el ojo de Dios», pues van más allá de lo que desde el Yo pudiera asegurarse con fundamento, al contrario de lo que pretende el método transcendental. Podemos decir que todo objeto de la naturaleza está determinado porque consideramos como tal aquello que se nos manifiesta según las formas de la determinación objetiva (la verdad empírica está fundada en la transcendental). Pero ¿cómo demostrar que lo objetivo es el único modo de ser? A ello tiende ciertamente la exigencia teórica de la razón, pero tomar eso como un hecho contraviene la exigencia práctica de esa misma razón de ser libre. Ahora bien, la primacía corresponde a lo práctico, pues nos esforzamos en conocer para ser libres, y sólo un ser libre puede lograr la espontaneidad y creatividad ideal que requiere «pensar», por eso la piedra-pensante de Spinoza nunca podrá existir. La *Crítica de la razón pura* se propuso justamente mostrar la ilusión transcendental en la que cae la razón teórica cuando, yendo más allá de toda experiencia, reifica lo que no son sino exigencias ideales e ideas reguladoras. Los que hacen esto son dogmáticos, pues afirman más de lo que en realidad saben. Son transcendentes, dice Fichte, sobrepasan toda intuición de realidad, son meramente discursivos, porque hablan de cosas que están más allá de toda conciencia real, siendo así que no podemos hacer abstracción de nuestro pensar cuando pensamos: «No se puede hacer abstracción del Yo» (*Segunda introducción,* § 8).

[gp] Esto es, hablar de un ser del que no tenemos conciencia de su realidad (por criterios diferentes a los de su posibilidad), de una cosa en sí e independiente de toda subjetividad. Eso carece de sentido porque es contradictorio, ya que se exige pensar aquello en lo cual se abstrae de todo pensar.

ne ningún concepto, sino que ella demuestra claramente que algo así carece de sentido.) Ahora bien, dado que todo tiene su causa, continúan ellos [diciendo], entonces también nuestras decisiones que creemos libres tienen las suyas, aunque no somos conscientes de ellas. Aquí ellos *presuponen* manifiestamente que el Yo pertenece a la serie de la ley natural, lo cual pretenden poder *demostrar*. Su demostración es un círculo palpable. Bien es cierto que el defensor de la libertad, por su lado, sólo puede presuponer la yoidad, en cuyo concepto se halla, ciertamente, que no está bajo la ley natural; pero él tiene sobre su contrario, por una parte, la decisiva ventaja de que es capaz de establecer realmente una filosofía, y por otra tiene de su parte la intuición, que aquéllos no conocen[gq]. Ellos son únicamente pensadores discursivos y les falta por completo la intuición. No habría que disputar contra ellos, sino que se los debería cultivar[113] si se pudiera.

II

Según todo [lo dicho] hasta ahora, *soy* libre, pero no me pongo como libre; soy libre, por así decir, para una inteligencia fuera de mí, pero no para mí mismo[gr]. Sin embargo, *yo* soy algo sólo en la medida en que yo me pongo así.

En primer lugar, ¿qué se requiere para ponerse como libre? Me pongo libre cuando me hago consciente de que paso de la indeterminación a la determinación. Yo, en la medida en que tengo una facultad de actuar, me encuentro indeterminado. En la reflexión sobre este estado esto se expresa mediante el hecho de que la imaginación oscila en medio, entre las dos determinaciones opuestas. Ahí comienza la percepción de mi libertad. Ahora yo me determino, y la [F 137] reflexión es al mismo tiempo codeterminada. *Yo* me determino; ¿cuál es ese Yo determinante? Sin duda, el Yo único surgido de la unión del reflexionante y del reflexionado; y ése es a la vez, en el mismo acto indiviso y en el mismo aspecto, el determinante. En la conciencia de la libertad, objeto y sujeto son entera y completamente uno. El concepto (de fin) se convierte inmediatamente en acción, y la acción inmediatamente en concepto (de conocimiento) (de mi libertad). (Véase más arriba, pp. 101 y siguiente[114].) Se tenía enteramente razón cuando se negaba que la libertad pudiera ser *objeto* de la conciencia; ella no es, en efecto, algo que se desarrolle sin la intervención de un ser consciente, y donde este último no tuviera otra cosa que [hacer que] contemplar; ella no es objeto, sino sujeto-objeto de ese [A 131] ser consciente. En este sentido, uno se hace consciente inme-

---

[gq] La intuición intelectual, que da realidad a lo que se dice en la filosofía fichteana, y hace que ésta no está compuesta de meros conceptos o fórmulas, de simple discursividad. Véanse las notas «ñ», «at» y «dj».

[113] *kultivieren,* darles cultura.

[gr] El Yo es libre en sí, pero aún no para sí. Esta diferencia entre el punto de vista del Yo y el del filósofo, que contempla ese Yo como su objeto, es un elemento importante del método y corresponde a la diferencia entre la acción del Yo y la reflexión del mismo sobre su acción, reflexión que es necesariamente un acto posterior, pues en la acción el Yo no reflexiona primera y originariamente sobre esa misma acción. Damos, por tanto, en nuestra génesis y explicación del Yo un paso más.

[114] Corresponden a las páginas F 84-85, A 89-90.

diatamente de su libertad por la acción, al separarse por actividad espontánea del estado de indecisión y ponerse un fin determinado, [se hace consciente de su libertad] porque él mismo se lo pone, en especial cuando ese fin va en contra de nuestras inclinaciones y, no obstante, es elegido por deber. Pero para esta conciencia se precisa energía de voluntad y hondura en la intuición. Hay individuos que de hecho propiamente no quieren, sino que se dejan empujar e impulsar por una ciega propensión[gs], y por eso mismo tampoco tienen propiamente conciencia, dado que ellos nunca producen, ni determinan o dirigen espontáneamente sus representaciones, sino que simplemente sueñan un largo sueño determinado por el curso oscuro de la asociación de ideas. No se habla de ellos cuando se habla de la conciencia de la libertad.

Por tanto, la conciencia de mi indeterminación es la condición de la conciencia de mi autodeterminación por libre actividad. Pero indeterminación no es solamente nodeterminación (= 0), sino un oscilar indeciso entre varias posibles determinaciones (= una magnitud negativa)[gt]; pues fuera de eso ella no podría ser puesta y no sería nada. Mas hasta ahora es completamente imposible comprender cómo la libertad pueda dirigirse a varias determinaciones posibles y [F 138] ser puesta como yendo a ellas. No se encuentra absolutamente ningún otro objeto para su aplicación que el impulso natural. Cuando éste aparece, no existe ninguna razón de por qué la libertad no haya de seguirlo, y sí un fundamento para seguirlo. O, si se quiere decir: quizá actúen varios impulsos a la vez –lo cual, desde el punto de vista actual, tampoco tenemos ninguna razón para admitirlo–, entonces el más fuerte decidirá; y de nuevo, por tanto, no es posible ninguna indeterminación. (El impulso no será causa de la determinación de

---

[gs] *Hang*. Fichte elabora en estas páginas un concepto que había utilizado Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Primera parte, punto II: «Sobre la propensión al mal en la naturaleza humana». «Por *propensión* (*propensio*) entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscencia*) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general. Se distingue de una disposición *(Anlage)* en que ciertamente puede ser innata, pero no *debe* ser representada como tal, sino también (cuando es buena) como *conseguida*, o (cuando es mala) como *contraída* por el hombre mismo» (Ak.-Ausg. VI, 28-29; ed. cast. Alianza, pp. 37-38). «*Propensión* es propiamente sólo la *predisposición* a apetecer un goce; la propensión, cuando el sujeto ha tenido la experiencia de este goce, produce *inclinación* a él. [...] Entre la propensión y la inclinación, que supone conocimiento del objeto del apetecer, está todavía el *instinto*, que es una necesidad sentida de hacer algo o gozar de algo de lo cual no se tiene aún concepto alguno (como el impulso industrioso en los animales o el impulso hacia el sexo)» (Ak.-Ausg. VI, 28 nota [ed. cast.: Madrid, Alianza, p. 204]; véase también *Antropología* § 80.) Ahí Kant sólo trata la propensión al mal moral que, en cuanto tal, resulta ser un efecto de la misma libertad, como la inercia de su primer acto moralmente malo. En Fichte esa propensión es la manifestación del impulso natural en el ámbito de la libertad formal o conciencia (F 141, A 134), y el mal moral es dejarse llevar de ese impulso a causa, como después veremos (§ 16; F 198 ss., A 182 ss.), de la inercia o pereza.

[gt] Esta idea se remonta al escrito del Kant precrítico titulado *Ensayo de introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas,* de 1763, donde se distingue entre la oposición o contradicción lógica (de acciones ideales), cuyo resultado es algo irrepresentable, y la oposición real, de acciones y fuerzas reales. De este último modo hay que comprender la realidad del mal; no como simple ausencia de bien, sino como fuerza contraria. Este modo de representación se recoge después en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1792 y 1793): «La ley moral es en nosotros motivo impulsor moral = a; por consiguiente, la falta de concordancia del albedrío con ella (= 0) sólo es posible como consecuencia de una determinación realmente opuesta del albedrío, esto es: de una *resistencia* de éste = -a, esto es: sólo mediante un albedrío malo» (Ak.-Ausg. VI, 23 [ed. cast.: Madrid, Alianza, 1966, p. 202]).

la voluntad; de eso no es capaz en absoluto, según lo anteriormente [visto], pero la libertad será siempre causa justamente de aquello que el impulso natural hubiera producido si hubiera tenido causalidad; ella estará enteramente a su servicio, y propagará la causalidad de la naturaleza.) En la medida en que el ser libre está en ese estado, que ciertamente no como *originario* pero sí como *contraído*[115] puede no ser sino demasiado real, se le atribuye *una propensión,* la cual, dado que no precede a ninguna reflexión, a ninguna indeterminación, es denominada con razón una *ciega* propensión; una propensión de la que el ser libre en cuanto tal no es consciente ni puede llegar a serlo.

Ahora bien, soy un Yo únicamente en la medida en que soy consciente de mí como Yo, esto es, como libre y autónomo. Esta conciencia de mi libertad condiciona la [A 132] yoidad. (Por ello será universalmente válido lo que vamos a deducir, por cuanto que se muestra que no es en absoluto posible un ser racional sin ninguna conciencia de esa libertad, luego tampoco sin las condiciones de esa conciencia y, dado que entre ellas está la conciencia de la moralidad, sin esa conciencia; que, por tanto, esta [conciencia de la moralidad] no es en modo alguno algo contingente ni un añadido extraño, sino que pertenece esencialmente a la racionalidad. Que la conciencia de la libertad y de la moralidad se oscurezca de vez en cuando, o quizá la mayor parte de las veces, y que el hombre descienda a [el nivel de] la máquina[gu], es efectivamente posible, y la razón de ello se mostrará más adelante. Aquí solamente se afirma que ningún hombre puede carecer absolutamente de *todo* sentimiento moral.)

[F 139] Dado que todo lo que está en el Yo se explica a partir de un impulso, tiene que haber (es necesario que se encuentre en el impulso originario del Yo) un impulso a hacerse consciente de esa libertad; luego también un impulso hacia las condiciones de esta conciencia. Mas la condición de tal conciencia es la indeterminación. La indeterminación no es posible si el Yo sigue exclusivamente al impulso natural. Por consiguiente, tendría que existir un impulso a determinarse sin relación alguna con el impulso natural y en contra de él, a no extraer en modo alguno del impulso natural lo material de la acción, sino sólo de sí mismo. Tal impulso sería, ya que se trata de la conciencia de la libertad, un *impulso hacia la libertad por mor de la libertad.*

Quiero denominar esta especie de libertad, para distinguirla de la anteriormente descrita, la libertad *material.* La primera[gv] consiste exclusivamente en que aparece un nuevo principio formal, una nueva fuerza, sin que lo material en la serie de los efectos se modifique en lo más mínimo. La naturaleza ya no actúa, sino el ser libre; pero este último efectúa exactamente lo mismo que la primera habría efectuado si aún hubiera podido actuar. La libertad en el segundo aspecto consiste en que no sólo aparece una nueva fuerza, sino también una serie enteramente nueva de acciones según su contenido. No es sólo que la inteligencia es la que obra a partir de ahora, sino que también ella efectúa algo enteramente distinto a lo que la naturaleza hubiera efectuado siempre.

---

[115] *zugezogen,* «contraído», en el mismo sentido en que decimos que se contrae una enfermedad, como algo adquirido.

[gu] Recuérdese que, para Fichte, los animales también son máquinas, aunque no meramente mecánicas, sino químico-orgánicas.

[gv] La libertad formal, estudiada en el punto I.

Hemos de deducir el impulso indicado, describirlo más pormenorizadamente, y mostrar cómo puede manifestarse.

III

En primer lugar, hemos de deducir el impulso. Ha sido, en efecto, demostrado en lo que precede, que si no hay tal impulso, no es posible la autoconciencia de la yoidad, porque entonces la conciencia de una indeterminación, que condiciona la primera, no es posible. Esto era una prueba indirecta de tal [A 133] impulso. Se ha de llevar a cabo, no por la seguridad, sino por las consecuencias [F 140] que se han de sacar de ahí, una prueba directa, esto es, genética a partir del concepto del Yo mismo.

Antes he dicho: en virtud de la reflexión absolutamente libre sobre sí mismo, en cuanto ser natural, el Yo se hace enteramente dueño de sí mismo. Sólo necesito volver esta proposición más intuitiva, y está hecho lo que se exige.

En primer lugar, aquella reflexión, al ser la primera, es una acción absolutamente fundada en el Yo; *acción,* digo. Sin embargo, el impulso natural sobre el cual reflexiona y que en efecto ha de ser imputado al Yo es, en relación a aquella actividad, una pasividad[116], algo dado y existente sin la intervención de la actividad libre. Téngase en cuenta, en primer lugar, que, para explicar como una acción la conciencia de esa primera reflexión, se ha de poner una nueva reflexión que se dirija a la [acción] reflexionante de la primera, y medítese sobre esta segunda reflexión. Dado que se hace abstracción de lo reflexionado, del impulso natural, ella[gw] no contiene nada más que la actividad pura y absoluta que aparecía en la primera reflexión; y ésta sola es el Yo verdadero y en sentido propio: a ella se le contrapone el impulso, como algo extraño;

---

[116] *Leiden.*

[gw] «Ella» = la segunda reflexión, que en realidad es una autointuición interna del Yo, su autoconciencia de estar realizando la primera reflexión que se dirige a sí mismo, al Yo en cuanto impulso natural. Las dos se producen a la vez, no habría una sin la otra, pues no hay conciencia sin autoconciencia o razón, ni a la inversa. Seguimos el método que Schelling llamaba de potenciación de la actividad ideal. Primero se tomaba conciencia del impulso natural que somos mediante el sentimiento del anhelo. Después surgía la reflexión gracias a la cual el Yo ideal o inteligencia se desprendía del impulso y alcanzaba la libertad formal, aunque seguía tomando al impulso como objeto. Ahora es esa misma reflexión la que toma conciencia de sí en un segundo acto y se propone como contenido o libertad material. Todo se da a la vez, pues no hay conciencia sin autoconciencia o razón, decía, pero no indiferenciadamente (no habría conciencia en la confusión), y por eso es posible después separarlas idealmente y analizarlas desde la filosofía. Pero mientras que para Schelling se van dando en la realidad fenómenos que corresponden a cada uno de esos estadios, de manera que la filosofía, como «historia progresiva de la autoconciencia», echa mano de «lo depositado en la experiencia» y en la naturaleza y se sirve de todo eso «como recordatorio y documento» de las etapas pasadas (*Sistema del idealismo transcendental,* Cotta III, 331, ed. cast. Anthropos, p. 139), en Fichte no hay tal, sino un salto: «Razón y animalidad son absolutamente opuestos, no son diferentes sólo en grado, como se cree. La razón surge por un salto *(Sprung),* por un milagro» (*Vorlesung über Logik und Metaphysik*, GA IV/1, 300; véase también GA II/4, 162). «Entre la razón y el organismo no hay algo intermedio» (*Vorlesungen über Platners Aphorismen*, GA II/4, 273); ambos son sistemas cerrados. «Por tanto, es un axioma: o ninguna razón, o todo lo que se deriva de ella. Transferir la razón y no transferirla es una inconsecuencia» (*ibid.,* p. 276) que cometen, por ejemplo, los que atribuyen a los animales cualquier tipo de conciencia o sentimiento.

él pertenece ciertamente al Yo, pero no *es* el Yo. Aquella actividad[gx] es el Yo. En esto procúrese en un primer momento no pensar las dos reflexiones que acabamos de distinguir como de hecho separadas la una de la otra, como nosotros las hemos tenido que separar ahora a fin de poder, al menos, expresarnos. Ellas son la misma acción. El Yo se hace directamente consciente de su actividad absoluta en virtud de una autointuición interna, sin la cual no podría en absoluto entenderse un Yo. Además téngase en cuenta esto: por medio de la segunda reflexión (tengo que continuar separándolas) aquello que sin eso habría sido simplemente la actividad determinada del reflexionar se convierte en una *actividad en general*[117], dado que se ha hecho abstracción de su objeto (sólo por el objeto, una reflexión se convierte en una concreta). La distinción entre actividad meramente *ideal,* reflexión sobre algo dado, y *real,* el acto absoluto de determinar algo que ha de ser dado, sucede después.

Formularé esto de una manera más breve y quizá por eso más clara. A partir de la reflexión entra en juego una nueva fuerza que propaga por [F 141] sí misma la tendencia de la naturaleza. Así lo hemos visto anteriormente. Ahora, esa nueva fuerza ha de entrar en juego *para mí,* yo debo, eso es lo que se exige ahora, hacerme consciente de ella como de una fuerza particular. Eso sólo es posible así: si yo la pienso desprendida del poder del impulso, esto es, si admito que ella puede también no seguirlo, sino resistirlo. Ese resistir es puesto aquí meramente como una facultad, y como un *impulso* cuando se le considera como algo inmanente [A 134] y esencial al Yo, como [de hecho] se ha de [hacer]. Precisamente por eso (lo cual refuerza también la demostración desde otro lado), mediante ese impulso contrapuesto el influjo de la naturaleza se convierte también en mero *impulso,* pues en caso contrario sería causalidad.

A ese impulso del Yo, dado que está contenido en él meramente en cuanto [Yo] puro, queremos denominarlo el [impulso] *puro;* y el otro debe mantener el nombre que ya tiene, el de impulso natural.

Sólo hemos de considerar la relación de ambos entre sí, y entonces veremos cómo se manifiestan ambos, y en particular el puro, que es el que aquí nos importa preferentemente. En primer lugar, el impulso natural, *en cuanto* impulso determinado *precisamente así,* es *contingente* para el Yo. Considerado desde el punto de vista transcendental, él es el resultado de nuestra limitación. Es ciertamente necesario que estemos limitados en general, pues en caso contrario no sería posible ninguna conciencia. Pero es contingente que estemos limitados *precisamente así*[gy]. El impulso puro, por el contrario, está en el Yo esencialmente; él está fundado en la yoidad *en cuanto tal.* Precisamente por eso se da en todos los seres racionales, y lo que se sigue de él es válido para todos los seres racionales. Además, el impulso puro es un impulso superior, uno

---

[gx] La de la primera reflexión.

[117] *Thätigkeit überhaupt*: se convierte en actividad, en actividad sin más o en general.

[gy] *A priori* es deducible que seamos finitos, limitados, pues eso es condición de la conciencia, la cual necesita de la contraposición para el conocimiento de algo. El que esa limitación haya de ser una determinada también es en general deducible de la misma finitud, porque los diferentes seres finitos se contraponen concretándose. Pero cuál sea esta concreción de la limitación en general, o sea, la particularidad de esta segunda limitación (como la llama Schelling en su *Sistema del idealismo transcendental*), eso es lo estrictamente empírico y contingente, lo no deducible *a priori.* Véase nota «ep» y más adelante en F 225, A 204-205.

que me eleva, en mi ser puro, por encima de la naturaleza, y en cuanto ser temporal empírico exige de mí que yo mismo me eleve por encima de ella. En efecto, la naturaleza tiene causalidad y es una potencia también en relación a mí; ella produce en mí un impulso que, dirigido a la libertad solamente formal, se manifiesta como *propensión*. Pero en virtud del impulso superior esa fuerza no tiene ningún *poder* sobre mí, no debe tener ninguno; debo determinarme de manera enteramente independiente del [F 142] estímulo de la naturaleza[gz]. Con ello no sólo me separo de la naturaleza, sino que también me elevo por encima de ella: no sólo dejo de ser un miembro en la serie de la misma, sino que también puedo espontáneamente intervenir en su serie. Por el hecho de que veo por debajo de mí la fuerza de la naturaleza, ella se convierte en algo que no respeto[ha]. En efecto, aquello contra lo cual he de reunir toda mi energía a fin de mantener al menos el equilibrio en relación a él, lo respeto. Contra lo que no es preciso esta energía, no lo respeto, así ocurre con la naturaleza. [Basta] una decisión, y estoy elevado por encima de ella. Cuando me abandono y me convierto en una parte de aquello que no puedo respetar, entonces, desde el punto de vista superior, no puedo respetarme a mí mismo. Por consiguiente, en relación a la propensión que me tira hacia abajo, a la serie de la causalidad natural, el impulso[hb] se manifiesta como algo que me infunde respeto, que me exhorta[118] al respeto de mí mismo, que determina para mí una dignidad que está elevada por encima de toda naturaleza. El [impulso superior] no se dirige en modo alguno a un goce, sea [A 135] de la especie que sea, más bien al desprecio de todo goce. Él hace despreciable el goce en cuanto goce. Él se dirige exclusivamente a la afirmación de mi dignidad, que consiste en la autonomía y autosuficiencia absolutas[hc].

[gz] Aparecen aquí los dos sentidos de la libertad kantiana, el negativo de independencia y el positivo de autonomía: «La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad. La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley (independiente de cómo estén constituidos los objetos del querer)» (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* cap. II –hacia el final–, Ak.-Ausg. IV, 440). Aparecen distinguidos como dos momentos genéticos: la libertad formal y la material, conciencia y autoconciencia racional, reflexión y reflexión sobre esa reflexión. Ambos están ligados entre sí, es decir, que independencia de las leyes naturales no quiere decir caos, sino instauración de un nuevo orden.

[ha] *achtet*, refiriéndose al respeto moral. También Kant había dicho que las cosas tienen precio, mientras que las personas dignidad (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* cap. II, Ak.-Ausg. IV, 434-435). «Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, cuando son seres carentes de razón, sólo un valor relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas;* en cambio los seres racionales se llaman *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, es decir, como algo que no debe ser usado meramente como medio, por tanto limita en esa medida toda arbitrariedad (y es un objeto de respeto –*Achtung*)» (*op. cit.,* p. 428). Por tanto, «el respeto se aplica siempre sólo a personas, nunca a cosas» (*Crítica de la razón práctica*, libro primero, capítulo III, «De los motores», Ak.-Ausg. V, 76).

[hb] Se entiende que el impulso superior, del que ahora se está tratando, no el natural.

[118] *auffordert.*

[hc] Téngase en cuenta que ésa no es la última palabra en el ámbito moral, que ese impulso puro es sólo un elemento de la síntesis, ciertamente tético y dinámico, y por tanto no se agota en ella. De igual modo, Kant elimina la felicidad del primer principio de la moralidad, pero no se ha de confundir el primer principio con toda la moralidad, pues la felicidad entra, por ejemplo, como ingrediente necesario en el bien supremo: ser virtuosos (libres) y felices. Obsérvese también el estoicismo de Fichte, y la exageración («desprecio de todo goce», expresiones parecidas encontramos también en la obra práctica kantiana), típica de la época (del *Sturm und Drang* al Romanti-

* * *

§ 11

Examen preliminar del concepto de interés[hd]

Contra lo que es, por lo demás, nuestra costumbre, aquí se hace casi necesario, aparte del orden sistemático, introducir un examen preliminar de un concepto gracias al cual[119] esperamos difundir una mayor luz sobre la investigación, tan importante como difícil, hacia la que hemos de pasar.

Es un hecho que algunos acontecimientos nos son enteramente [F 143] indiferentes, otros nos interesan; y es de suponer que a todos les sea comprensible la expresión que acabamos de utilizar para este hecho. Lo que me es indiferente no tiene en modo alguno, según su primera apariencia, ninguna relación con mi impulso, y dado que en rigor esto no es posible, sólo tiene con él una relación lejana y de la que no me doy cuenta. Lo que me interesa, por el contrario, ha de tener una relación *inmediata* con mi impulso; pues el interés es él mismo sentido inmediatamente, y no se deja producir por ningún argumento racional. Nadie puede ser conducido por demostraciones a alegrarse o a afligirse sobre algo. El interés mediado (interés en algo como medio útil para un cierto fin) se funda en un interés inmediato.

¿Qué significa: algo se relaciona inmediatamente con un impulso? El impulso mismo sólo es objeto del sentimiento[he]; por tanto, también una relación inmediata con él solamente podría ser sentida. Luego «el interés por algo es inmediato» significa: la armonía o disarmonía de eso con mi impulso es sentida, antes de cualquier razonamiento e independientemente de todo razonamiento.

Pero yo sólo me siento *a mí*[hf]; en consecuencia, esta armonía o disarmonía tendría que hallarse en mí mismo, o [sea], no habría de ser otra cosa que una armonía o disarmonía de mí mismo conmigo mismo.

---

cismo), propensa a genios y héroes. El contrapunto a este *pathos* es el retorno romántico a la naturaleza (Novalis y Schelling), la sensualidad amorosa y el canto al *dolce far niente* en la novela de Fr. Schlegel *Lucinde* (1799), y en el otro extremo, aunque fuera de Alemania, el marqués de Sade.

[hd] El concepto de interés desempeña también un papel importante en la arquitectónica kantiana, no sólo los intereses sensibles (felicidad), sino sobre todo los intereses de la razón, tanto el teórico, de conocer objetivamente toda la realidad, como el práctico, de ser libre. Al no alcanzar una satisfacción objetiva su petición de incondicionado, la razón se constituye como fuente de interés en vistas a su realización. Véanse, por ejemplo, en la *Crítica de la razón pura* «El interés de la razón en el conflicto que sostiene» (A 462-476, B 490-504), y en la *Crítica de la razón práctica* «Sobre el primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa» (Libro segundo, cap. II, punto III). En contraposición a estos intereses, la satisfacción estética se define como desinteresada (*Crítica del Juicio,* §§ 2-5).

[119] Al concepto.

[he] Hemos visto que ese sentimiento es el anhelo, y sobre ello vuelve ahora Fichte a continuación. Véanse las notas «cg», «eu» y «fa».

[hf] El sentimiento, como modo de conciencia, es enteramente subjetivo. Pero además lo es por su objeto: lo sentido propiamente es el Yo, su actividad limitada. El objeto no es sentido, sino intuido, o sea, construido ideal e imaginativamente en la conciencia. Al principio Fichte afirmaba, por el contrario, que el No-Yo no puede ser

Consideremos el asunto desde otro lado. Todo interés está mediatizado por el interés por mí mismo, y es él mismo únicamente una modificación de ese interés por mí mismo. Todo lo que me interesa, se relaciona conmigo mismo. En cada goce me gozo a mí mismo, en todo sufrimiento me sufro a mí mismo. ¿De dónde surge, entonces, primeramente ese interés por mí? De ninguna otra cosa que de mi impulso, ya que todo interés sólo nace de ahí, y en concreto de la [A 136] siguiente manera: mi impulso básico en cuanto ser puro y empírico, gracias al cual estas dos partes tan diferentes que me constituyen a mí mismo se convierten en una sola, es el impulso hacia la concordancia del Yo *originario*, determinado en la mera idea, y el [F 144] Yo *real*[120]. Ahora bien, el impulso originario, es decir, el puro más el natural en su unión, es un impulso determinado, va inmediatamente hacia algunas cosas; si mi estado real coincide con esta exigencia, entonces nace el placer; si la contradice, surge el displacer; y ambos no son sino el sentimiento inmediato de la armonía o disarmonía de mi estado real con lo exigido por el impulso originario.

La facultad inferior de desear parte de un impulso que propiamente no es más que el impulso de formación de nuestra naturaleza. Este impulso se dirige al ser autónomo forzándole a unirse con él sintéticamente, a que se ponga *a sí mismo* como impulsado. Él se manifiesta mediante el anhelo[hg]. ¿Dónde se halla el anhelo? No en la naturaleza, sino en el sujeto de la conciencia, puesto que ha tenido lugar la reflexión. El anhelo no se dirige a otra cosa que a aquello que se encuentra en el impulso natural, a una relación material del mundo exterior con mi cuerpo. Supóngase que este anhelo es satisfecho, ya sea por la acción libre o por azar: sin duda esa satisfacción es percibida. ¿Por qué entonces no pronunciamos simplemente el frío juicio de conocimiento: nuestro cuerpo crece y se desarrolla, como hablaríamos, por ejemplo, de una planta, sino que sentimos placer?

Por esto: mi impulso básico entronca directamente con ese juicio, y éste tiene lugar; lo que le satisface y engendra el placer es la armonía de lo real con su exigencia.

Con el impulso *puro* sucede algo enteramente distinto. Éste es un impulso hacia la actividad por mor de la actividad, que nace por el hecho de que el Yo intuye internamente su facultad absoluta. Por consiguiente, aquí no tiene lugar en modo alguno un

---

conocido, pero sí sentido, por ejemplo en el § 5 de la *Grundlage* (FW I, 279-280 = GA I/2, 411). Pero a partir de la redacción de su § 7 (verano de 1795), y sobre todo desde el final del § 9, Fichte adopta la otra posición: el Yo limitado es sentido, el objeto intuido y el No-Yo deducido. «El Yo nunca siente un objeto, sino sólo a sí mismo; él puede producir el objeto únicamente mediante la actividad ideal» (*op. cit.,* FW I, 306 = GA I/2, 433) de la imaginación transcendental. «Lo opuesto [el No-Yo o mundo material] propiamente no es sentido, sino que yo me siento a mí en cuanto limitado, lo opuesto es deducido sólo como fundamento de la limitación» (*Doctrina de la Ciencia nova methodo,* Meiner, 74). La «armonía o disarmonía de mí mismo conmigo mismo» de la que habla a continuación se daría en consecuencia, desde el punto de vista transcendental, entre el sentimiento de mi impulso (el anhelo) y el sentimiento de mi limitación o estado real.

[120] *wirklich,* efectivo, existente, empírico.

[hg] En la *Grundlage* (1794-1795), el anhelo era la manifestación del Yo puro, del primer principio y, por ende, «el vehículo de todas las leyes prácticas» (FW I, 304 = GA I/2, 432; véase la nota «ed»). Por el contrario, aquí, en la *Ética*, el término «anhelo» designa sólo el sentimiento con el que se manifiesta a la conciencia el impulso natural (véase también F 213, A 194), no el puro. Éste, se nos dice a continuación, al ser actividad no provoca un sentimiento, sino que es conocido por intuición (intelectual) de sí.

mero sentimiento del impulso, como anteriormente, sino una intuición. El impulso puro no se presenta como una afección; el Yo no *es* impulsado, sino que se impulsa *a sí mismo,* y se intuye a sí mismo en ese impulso; y sólo en esa medida se habla aquí de un impulso. (Recuérdese lo dicho anteriormente, p. 44 y siguiente[121].) El impulso descrito se dirige a encontrar al Yo actuante autónomo y determinado por sí [F 145] mismo. No se puede decir que este [A 137] impulso sea *un anhelo*, como el que nace del impulso natural, pues no parte hacia algo que se esperara del favor de la naturaleza y que no dependiera de nosotros mismos. Él es un absoluto *exigir*. Destaca, si puedo expresarme así, con más fuerza en la conciencia, porque no se funda en un mero sentimiento, sino en una intuición.

Colóquese al Yo en acción. Él se determina, evidentemente, por sí mismo, independientemente del estímulo natural o de la exigencia[hh], pues es *formaliter* libre. Entonces, o bien sucede una determinación, como debería suceder en virtud de la exigencia, y ambos, el sujeto del impulso y el realmente actuante, están en armonía y nace un sentimiento de aprobación: «Está bien así, ha ocurrido lo que debía ocurrir»; o bien sucede lo contrario, entonces nace un sentimiento de desaprobación ligado a un desprecio. Aquí no se puede hablar de respeto. A nuestra naturaleza superior y a su exigencia las hemos de respetar; en cuanto a lo empírico, es suficiente con que no nos tengamos que despreciar[122]. Respeto positivo no le corresponde nunca, pues nunca se puede elevar por encima de la exigencia.

[Digamos] sobre esto aún lo siguiente. El sentimiento nace de una limitación, de una determinación. Pero aquí no hay sino acción por ambos lados, tanto en la exigencia como en la realización de la misma. ¿Cómo podría resultar de ahí un sentimiento? La armonía de ambos no es una acción, ella en cuanto tal sucede sin nuestra colaboración activa, es un estado determinado, y es sentido. Con ello se hace también evidente que no se nos ha de entender como si se hubiera afirmado [la existencia de] el sentimiento de una intuición, lo cual es absolutamente absurdo[hi]. La intuición armoniza con la exigencia de un impulso, y esta armonía de ambos es sentida. (Esta observación no carece de importancia. Si no fuera así, no sería posible ningún sentimiento estético, que en cuanto tal es igualmente el sentimiento de una intuición y se encuentra a medio camino entre los dos sentimientos que hemos descrito aquí[hj]).

---

[121] Corresponde a F 43, A 57.

[hh] Se ha de entender que se trata de la exigencia moral. Acaba de definir al impulso puro como un absoluto exigir.

[122] *Achtung / Verachtung* = aprecio / desprecio, un juego de palabras que no se puede mantener aquí por la consolidada tradición kantiana de verter *Achtung* por «respeto».

[hi] El sentimiento es para Fichte la síntesis primaria de realidad e idealidad, mientras que la intuición es una actividad meramente ideal. De suyo aquí la intuición podría referirse tanto al impulso puro (del que no tenemos sentimiento, sino intuición intelectual) como al conocimiento de la realización empírica de la exigencia moral. Pero en la frase siguiente queda claramente referida a esto último.

[hj] Esos dos sentimientos son el anhelo (impulso natural) y el de aprobación / desaprobación moral. También para Kant, como para Schiller, el sentimiento estético ocupa una posición intermedia (e intermediaria) entre el ámbito sensible-natural y el moral.

[F 146] Pues esta aprobación o desaprobación ¿podría ser también fría, un mero juicio de conocimiento?, ¿o va unida necesariamente con el interés? Evidentemente esto último, pues aquella exigencia de absoluta espontaneidad y de concordancia del yo empírico con ella es *el impulso originario.* Si lo último concuerda con lo primero, entonces se satisface un impulso; si no concuerdan, un impulso se queda insatisfecho; de ahí que aquella aprobación esté ligada necesariamente con un placer y esa desaprobación con un displacer. No nos puede ser indiferente [A 138] que nos tengamos o no que despreciar. Pero este placer no tiene absolutamente nada que ver con el goce.

La concordia entre la realidad y el impulso natural no depende de mí mismo en la medida en que soy *yo mismo,* es decir, libre. En consecuencia, el placer que nace de ese acuerdo es un placer que me arranca de mí mismo, me convierte en extraño para mí mismo, y en él me olvido de mí; es un placer *involuntario,* y este último rasgo es el que lo caracteriza de la manera más aguda. De igual modo sucede con su contrario, con el displacer sensible o dolor. En relación con el impulso puro, el placer y el fundamento del placer no son algo extraño, sino algo que depende de mi libertad, algo que yo podía esperar conforme a una regla, una manera en la que yo no podía esperar el primero. Por tanto, él[hk] no me conduce fuera de mí mismo, sino que más bien me hace retornar a mí. Él es un *contento*[hl], como el que nunca se asocia con el placer sensible: menos estrepitoso, pero más íntimo; al mismo tiempo dispensa un nuevo coraje y nuevas fuerzas. Su contrario, precisamente por eso, porque depende de nuestra libertad, es *disgusto*, reproche interior (como el que nunca se asocia con el dolor sensible simplemente en cuanto tal) unido con desprecio de sí. El sentimiento de tener que despreciarnos a nosotros mismos sería insoportable si la persistente exigencia de la ley hacia nosotros no nos volviera a elevar; si esa exigencia, dado que procede de nosotros mismos, no nos infundiera de nuevo coraje y respeto, al menos para nuestro carácter superior; si el disgusto mismo no se aminorara por la sensación de que, a pesar de todo, somos capaces de sentirlo.

[F 147] La facultad de sentimiento descrita, que muy bien podría llamarse la *superior,* se denomina *conciencia moral*[123]. Hay una *quietud* o una *inquietud* de la conciencia moral, *reproches* de la conciencia moral, una *paz* de la misma; pero en modo alguno un *placer* de la conciencia moral. La denominación de *conciencia moral* está

[hk] Ese placer relativo al impulso puro.

[hl] *Zufriedenheit,* como la *letitia* spinozista, o mejor aún el contento de sí kantiano: «Pero ¿es que no hay una palabra que designe no un goce, como la felicidad, pero sí una satisfacción en la existencia propia, un análogo a la felicidad, que ha de acompañar a la conciencia de la virtud necesariamente? Sí, esa palabra es *contento de sí* (*Selbstzufriedenheit*), que en su significación propia indica siempre sólo una satisfacción negativa en la propia existencia, una satisfacción en la que somos conscientes de no necesitar nada. La libertad, y la conciencia de ésta como de una facultad de seguir la ley moral con una disposición de ánimo predominante, es *independencia* de las *inclinaciones* al menos como causas motrices determinantes (aunque siguen *afectándonos*) de nuestro apetito y, en la medida en que soy consciente de ella en la persecución de mis máximas morales, es la única fuente de un contento necesariamente unido a ello, inconmovible y que no se basa en ningún sentimiento particular, y este [contento] puede llamarse intelectual» (Kant, *Crítica de la razón práctica,* Libro segundo, cap. II, punto II: «Solución crítica a la antinomia de la razón práctica», Ak.-Ausg. V, 117-118). En la palabra *Zufriedenheit* se encierra *Frieden* = paz, que nos indicaría la armonía consigo mismo que se ha conseguido, el que el Yo no lucha más contra sí.

[123] *Gewissen.*

acertadamente elegida[hm]; algo así como la conciencia inmediata de aquello sin lo cual no hay en absoluto ninguna conciencia, la conciencia de nuestra naturaleza superior y de nuestra absoluta libertad.

* * *

[A 139] § 12

Principio de una ética aplicada

El impulso natural parte hacia algo material exclusivamente por mor de la materia, hacia el goce por mor del goce; el impulso puro, a la absoluta independencia del actuante en cuanto tal respecto de aquel impulso, a la libertad por mor de la libertad. Si él tiene causalidad, eso por ahora no se puede pensar de otra manera sino que, en virtud del mismo, simplemente no ocurre lo que exige el impulso natural; por tanto, que a partir de él única y exclusivamente puede suceder una *omisión*[124], pero en modo alguno una *acción* positiva fuera de la acción interna, de la autodeterminación.

Todos los que han tratado la ética de una manera meramente formal, si hubieran procedido consecuentemente, no habrían llegado a otra cosa que a una constante *abnegación*, a un completo anonadamiento y desaparición; como los místicos, según los cuales debemos perdernos en Dios (proposición que, en efecto, se basa en algo verdadero y sublime, como se verá más adelante)[hm].

Sin embargo, si se mira más de cerca la consecuencia que acabamos de establecer, y si se la quiere determinar, entonces se ve cómo ella se nos reduce a la nada entre las manos. «Debo poder ponerme *a mí* como libre en una reflexión» es lo exigido por [F 148] el impulso anteriormente descrito, el que se dirige al sujeto de la conciencia. Por tanto, debo *poner* efectivamente mi libertad como algo *positivo,* como fundamento de una acción real, en modo alguno de algo así como una mera omisión. Por consiguiente yo, el reflexionante, debo estar forzado a relacionar *conmigo* en cuanto determinante una cierta determinación de la voluntad, y a deducir ese querer exclusivamente de la autodeterminación. El querer que ha de ser relacionado es, por tanto, algo perceptible,

---

[hm] Recordemos que *Gewissen* está emparentado con *wissen* = saber, y con *gewiss* = cierto. La *Gewissen* sería el saber primeramente cierto que tenemos al ser el saber de nuestra libertad, y fundamento de toda otra conciencia.

[124] *Unterlassung,* abstención.

[hn] Cuando se habla de ética meramente formal pensamos en Kant. Con la razón pura, y sin tener en cuenta la sensibilidad (el impulso natural), no se podría construir una teoría de la acción, ni hacer de la libertad un principio positivamente activo, afirma aquí Fichte. En este texto se señalaría entonces una insuficiencia kantiana, una falta de síntesis entre razón y finitud. Sin embargo, ésta no está ausente en Kant, al menos no enteramente, sino que nos la encontramos elaborada tanto en el sentimiento de respeto como en el concepto de bien supremo (síntesis de libertad y felicidad), así como en los distintos desarrollos de la misma en la *Crítica del Juicio*. Pero mientras que para Kant la mera forma de la ley moral determinaría lo que hay que hacer, para Fichte es el impulso material el que le proporciona la materia al impulso moral, aunque éste le impone a aquél su forma: la búsqueda de la independencia, forma que él recibe a su vez del impulso puro. Por tanto, el impulso moral es ya una síntesis de infinitud y finitud, de Yo puro y empírico, un puente para intentar armonizarlos.

algo objetivo en nosotros. Pero todo lo objetivo nos corresponde únicamente en cuanto seres sensibles y de la naturaleza; por la mera objetivación somos puestos para nosotros mismos en esa esfera. O, exponiendo este concepto, en general bastante conocido y suficientemente probado, en relación concreta con el caso presente: todo querer real se dirige necesariamente a un actuar, y todo mi actuar es un actuar sobre objetos. En el mundo de los objetos, sin embargo, actúo únicamente con la fuerza natural, y esta fuerza sólo me es dada por el impulso natural, y no es otra cosa que el impulso natural mismo en mí, la causalidad de la naturaleza sobre sí misma, causalidad que ella, en cuanto naturaleza muerta y carente de conciencia, ha dejado de tener en su poder, y que yo he recibido en *mi* poder [A 140] (el de la inteligencia) gracias a la libre reflexión. Por eso, el objeto más inmediato de todo posible querer es ya necesariamente algo empírico: una cierta determinación de mi fuerza sensible, que me ha sido dada en préstamo por el impulso natural; por tanto algo exigido por el impulso natural, pues él únicamente presta porque exige. En consecuencia, todo posible concepto de fin se dirige a la satisfacción de un impulso natural. (Todo querer real[125] es empírico. Una voluntad pura no es ninguna voluntad real, sino una mera idea, algo absoluto del mundo inteligible, que solamente es pensado como fundamento de explicación de algo empírico.)

Según lo dicho hasta ahora, es casi imposible que se nos entienda como si [hubiéramos dicho que] el impulso natural, en cuanto tal, produjera el querer. Soy *yo* el que quiero y no la naturaleza; pero, por lo que se refiere a la materia, yo no puedo querer otra cosa que aquello que ella querría también si pudiera querer.

Con ello, no ciertamente el *impulso* hacia una libertad material [F 149] absoluta, pero sí su *causalidad* es enteramente suprimida. En realidad no queda sino la libertad *formal*. Aunque me encuentro impulsado a hacer algo que tiene su fundamento material exclusivamente en mí mismo, sin embargo, realmente no hago nunca nada ni jamás puedo hacer nada que no esté exigido por el impulso natural, porque él agota todo mi actuar posible.

Ahora bien, la causalidad del impulso puro no debe desaparecer, pues sólo en la medida en que la pongo, me pongo a mí como un Yo.

Hemos caído en una contradicción, y ésta es tanto más sorprendente por cuanto que aquello que es contradictorio, en virtud de las dos proposiciones que acabamos de mencionar, es presentado como *condición de la autoconciencia*.

¿Cómo hay que resolver esta contradicción? Según las leyes de la síntesis, sólo de la siguiente manera: la materia de la acción ha de ser a la vez, en uno y el mismo actuar, adecuada al impulso puro y al impulso natural. Ambos han de estar unidos. Como en el impulso originario ambos están unidos, así en la realidad del actuar.

Eso sólo se puede concebir de esa manera. La intención, el concepto en el actuar, se dirige a la completa liberación respecto de la naturaleza; pero que la acción sea y permanezca [siendo] sin embargo adecuada para el impulso natural, no es la consecuencia de nuestro concepto de ella libremente esbozado, sino la consecuencia de nuestra limitación. El único fundamento de determinación de la materia de nuestras

---

[125] *wirkliche*.

acciones es el de quitarnos de encima[126] nuestra dependencia de la naturaleza, a pesar de que la independencia exigida nunca aparece. El impulso puro se dirige a la independencia absoluta, la acción es adecuada a él cuando [A 141] va de igual modo hacia esa misma [independencia], es decir, cuando se *halla en una serie cuya continuación haría necesariamente independiente al Yo.* Ahora bien, conforme a la demostración realizada, el Yo nunca puede llegar a ser independiente mientras haya de ser un Yo, por tanto el fin final del ser racional se encuentra necesariamente [alejado] en el infinito, y no es un fin que se haya de alcanzar, pero sí uno al que el Yo debe acercarse incesantemente en virtud de su naturaleza espiritual[hñ].

[F 150] (He de tomar aquí en consideración una objeción que no hubiera creído posible si no hubiera sido hecha por buenas cabezas convenientemente iniciadas en la filosofía transcendental. ¿Cómo puede uno aproximarse a un fin infinito?, preguntan; ¿es que no desaparece y se convierte en nada toda magnitud finita frente a la infinitud? Se diría que en este reparo se habla de la infinitud como de una cosa en sí. *Yo* me aproximo *para mí.* Pero nunca puedo captar la infinitud; en consecuencia, siempre tengo ante los ojos una meta *determinada,* a la que sin duda puedo aproximarme, si bien, una vez conseguido, gracias al perfeccionamiento de todo mi ser logrado por eso, y por consiguiente también al perfeccionamiento de mi comprensión, mi meta pueda ser empujada hacia adelante otro tanto, y yo, en consecuencia, nunca me aproxime al infinito según este modo *general* de ver. Mi meta se halla en el infinito porque mi dependencia es infinita. Esta última, sin embargo, no la capto nunca en su infinitud, sino únicamente según una esfera determinada; y en este círculo puedo, sin duda, hacerme más libre.)

Tiene que darse esa serie en cuya continuación el Yo pueda pensarse como concebido en [un proceso de] acercamiento a la independencia absoluta; pues únicamente bajo esa condición es posible una causalidad del impulso puro. Esta serie está necesariamente determinada desde el primer punto en el cual la persona es colocada por su naturaleza hasta el infinito, se entiende que en la idea[ho]; por tanto, está determinado en todos los casos posibles lo que el impulso puro exige en cada uno de ellos y bajo todas esas condiciones. Esa serie la podemos denominar la determinación o destino[127] moral del ser racional finito. A pesar de que esta serie no es ella misma aún conocida, se acaba de probar, sin embargo, que tal serie ha de tener lugar necesariamente. Por tanto, podemos apoyarnos con más seguridad sobre este fundamento, y en consecuencia hemos de indicar como principio de la ética lo siguiente: *cumple en cada caso con tu destino;* aunque se ha de contestar aún a la cuestión: *¿pero cuál* [F 151] *es entonces mi destino?* Si se expresa la proposición así: cumple *en general* con tu destino,

---

[126] Sigo la sugerencia de los editores de la Academia de sustituir por *entledigen* (= liberar, quitar de encima) lo que aparece en el texto, a saber, *erledigen* (= acabar), posiblemente por error, pues este verbo no puede ir con un pronombre reflexivo (aquí aparece *uns*) ni rige genitivo (en nuestro caso: *unsrer Abhängigkeit*).

[hñ] La misma idea se encuentra al final del § 9. Véase la nota «gf». Ese progreso hacia el infinito no sería una «mala infinitud», nos dice Fichte a continuación, contestando ya a la objeción que le lanzará Hegel.

[ho] «en la idea» hace relación a «hasta el infinito».

[127] *Bestimmung* significa en este caso tanto «determinación» como «destino». Recuérdese esto cuando en lo sucesivo aparezca este último término.

entonces la infinitud del fin final planteado se halla de igual modo también ahí, pues el cumplimiento de todo nuestro destino no es posible en ningún [A 142] tiempo. (El error de los místicos descansa en el hecho de que ellos a eso infinito que no puede ser alcanzado en ningún tiempo lo representan como alcanzable en el tiempo. El total aniquilamiento del individuo y su fusión en la forma absolutamente pura de la razón, o [sea], en Dios, es, en efecto, la meta última de la razón finita; sólo que no es posible en ningún tiempo.)

La posibilidad de cumplir individualmente y en el tiempo su destino *de cada momento* está ciertamente fundada en la *naturaleza* misma y dada en ella. La relación del impulso natural con el principio formulado es ésta: en cada momento hay algo adecuado a nuestro destino moral; eso mismo es exigido a la vez por el impulso natural (con tal de que sea sólo natural y no, por ejemplo, mal trabado por una fantasía corrompida); pero no se sigue en absoluto que *todo* lo que exija este último sea conforme al primero. Sea la serie del impulso natural, considerado sólo en sí, = A, B, C, etc; por el destino moral del individuo se pone de relieve quizá sólo una parte de B y se la realiza; por lo cual, dado que lo que precede es distinto de lo que hubiera sido por mera naturaleza, también el impulso natural que se sigue de B será distinto; y de él quizá, incluso en esa forma, sólo una parte será puesta de relieve por el destino moral, y así hasta el infinito. Pero en cada una de las posibles determinaciones los dos impulsos se encuentran parcialmente. Únicamente así es posible la moralidad en la práctica real.

Es conveniente exponer todavía más claramente la relación recíproca entre los dos impulsos. En primer lugar, el impulso superior se manifiesta como el *moral* ahora descrito, pero de ningún modo como un impulso *puro;* no como un impulso que partiera hacia la independencia absoluta, sino como uno que fuera a acciones determinadas, de las cuales, sin embargo, cuando el impulso se alce a la conciencia clara y las acciones exigidas se investiguen [F 152] más de cerca, se puede mostrar que se hallan en la serie descrita. Pues acaba de ser mostrado que el impulso, en cuanto *puro,* en cuanto impulso que se dirige a una mera negación, no puede en modo alguno llegar a la conciencia. De la negación no se es consciente, por lo demás, porque ella no es nada. Esto lo prueba también la experiencia: nos sentimos obligados a hacer esto o aquello y nos hacemos reproches por no haber hecho algo. Esto sirve de mentís en relación a aquellos que no admiten ninguna conciencia del imperativo categórico (sobre ello, [abundaremos] más adelante) ni tampoco de un impulso puro. Una filosofía transcendental hecha a fondo tampoco afirma semejante conciencia. El impulso puro es [A 143] algo que se halla fuera de toda conciencia y un mero fundamento transcendental para explicar algo en la conciencia[hp].

[hp] De igual modo antes había dicho que «una voluntad pura no es ninguna voluntad real (*wirklicher*, efectiva), sino una mera idea» (F 148, A 140) para explicar algo empírico. Lo real o efectivo es el impulso moral, y éste es mixto. O sea, la síntesis es lo primero; los dos primeros principios de la *Grundlage* son elementos transcendentales para explicar la realidad de la síntesis que somos y sus tensiones (tercer principio). Eso no quiere decir que el Yo e incluso el No-Yo sean meras ideas, seres meramente ideales; pero sí que su realidad se hace efectiva en la síntesis. Son, pero no existen, no son objetos de experiencia en cuanto aislados, como tampoco lo es la libertad en Kant (ni la cosa en sí). Ni tampoco se agotan en la síntesis, pues en ese caso ésta se pararía, se solidificaría, no habría proceso, tensión, acción, subjetividad.

El impulso moral es un impulso mixto, como hemos visto. Éste tiene del impulso natural lo material hacia lo que se dirige, es decir, el impulso natural, unido sintéticamente con él y fundido con él en uno solo; se dirige a la misma acción hacia la que él se dirige, al menos en parte. Pero la forma la tiene exclusivamente del impulso puro. Él es absoluto como el [impulso] puro, y exige algo absolutamente sin ningún fin exterior a él mismo. Él no se dirige en absoluto a un goce cualquiera, de la especie que sea. (El fin final de todo lo que exige es la total independencia. Pero ¿cuál es entonces a su vez el fin de esa total independencia? ¿Quizá un goce, o algo parecido? En absoluto. Ella es su propio fin. Ella debe ser propuesta únicamente porque debe serlo, porque yo soy un Yo. El contento interior que se siente en el camino hacia ella es algo accidental. El impulso no nace de él, sino que es él más bien el que surge del impulso.)

El impulso moral se da a conocer en el respeto[hq]; y su seguimiento o inobservancia suscita aprobación o desaprobación, el sentimiento del contento consigo mismo, o el del más atormentador desprecio de sí. Él es *positivo*, impulsa hacia un actuar determinado cualquiera. Es *universal* y guarda relación con todas las posibles acciones libres, con cualquier manifestación del impulso natural [F 153] que llegue a la conciencia, según los límites indicados anteriormente de manera precisa. Él es *autónomo*; en todos los casos se da a sí mismo su fin, se dirige hacia la *causalidad absoluta*, y está en *acción recíproca* con el impulso natural, por cuanto que recibe de él la materia, pero sólo en cuanto tal y de ningún modo como un fin que haya de perseguir, mientras que por su parte le da la forma. Finalmente, manda categóricamente. Lo que exige, es exigido como necesario.

* * *

§ 13

División de la ética

El impulso moral exige *libertad* por mor *de la libertad*. ¿Quién no ve que la palabra libertad aparece en esa proposición con dos significados diferentes? En el segundo lugar se habla de un estado objetivo que debe ser producido, del último fin final absoluto, de la completa [A 144] independencia respecto a todo lo exterior a nosotros; en el primero, de un actuar en cuanto tal y de ningún ser propiamente dicho, de algo puramente subjetivo. Yo debo *actuar libremente* para *llegar a ser libre*.

Pero incluso en el concepto de libertad, tal y como aparece en el primer lugar, hay que hacer de nuevo una distinción. En la acción libre se puede preguntar *cómo* ella ha de realizarse para que sea una acción libre, y qué ha de suceder; [se puede preguntar] por la forma de la libertad y por su materia.

[hq] Véase la nota «gf». «Respeto» es un concepto de cuño kantiano, y significa el sentimiento moral que la ley moral produce a un ser racional finito, y que por tanto se encuentra inseparablemente unido a ella. Véase de Kant la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* capítulo I, nota 2, o la *Crítica de la razón práctica,* libro primero, capítulo III.

Es sobre su materia sobre lo que hemos investigado hasta ahora: la acción ha de encontrarse en una serie por la cual, si continúa hasta el infinito, el Yo llegaría a ser absolutamente independiente. Sobre el *cómo* o la forma queremos echar ahora una mirada.

Yo debo actuar *libremente,* es decir, yo, en cuanto yo puesto, en cuanto [F 154] inteligencia, debo determinarme, luego debo actuar con conciencia de mi absoluta autodeterminación, con discernimiento y reflexión. Sólo así actúo libremente como inteligencia; en caso contrario actúo *ciegamente*, como me impulsa el azar.

Yo debo, como inteligencia, actuar de una manera *determinada,* esto es, debo llegar a ser consciente del fundamento de por qué actúo precisamente *así.* Ahora bien, este fundamento no puede ser otro, porque no es lícito que sea ningún otro, que éste: que la acción se encuentre en la serie descrita, o [sea] –ya que esto es únicamente un modo de ver *filosófico,* y en modo alguno el de la conciencia común–, sólo éste: que esa acción es un *deber.* Por tanto, debo actuar exclusivamente conforme al concepto de mi deber; únicamente debo dejarme determinar por el pensamiento de que algo es un deber, y absolutamente por ningún otro[hr].

Sobre esto último, algunas palabras. Tampoco el impulso moral debe determinarme como simple y ciego impulso, si es que esta proposición no fuera ya en sí misma contradictoria y pudiera haber algo moral que sólo fuera un impulso. En efecto, recuperamos aquí lo ya dicho anteriormente, sólo que mucho más determinado[hs]. Antes se mostró: el impulso hacia la autonomía se dirige a la inteligencia en cuanto tal; ella debe ser autónoma *en cuanto* inteligencia; pero ella no es autónoma sino en la medida en que se determina mediante conceptos y en modo alguno mediante una intuición. Ese impulso, por tanto, trata de tener causalidad, y también de no tenerla; él tiene causalidad exclusivamente por el hecho de que no tiene ninguna, pues él exige: *sé libre.* Si él es estímulo, entonces es únicamente impulso natural; en cuanto impulso moral no puede serlo, pues eso contradice la moralidad, y es inmoral dejarse impulsar ciegamente. (Por ejemplo, [por] los impulsos de la simpatía, de la compasión, de la filantropía. Se mostrará en su momento[ht] que estos impulsos [A 145] son manifestaciones del impulso moral, mezclado sin embargo con el impulso natural, pues, por otra parte, el impulso moral está siempre mezclado. Mas el que actúa en virtud de estos impulsos actúa ciertamente de manera legal, pero en modo alguno de manera moral, y *en esa medida* contra la moral[hu].)

[hr] Según Kant, la ley moral no lo determina todo, sino que pone el marco último dentro del cual yo puedo (e incluso indirectamente debo) perseguir mi felicidad, seguir mis inclinaciones. Fichte, por el contrario, dado que ha conectado el impulso natural con el puro en el impulso moral (§ 12), engloba ya bajo éste todo lo que debemos hacer por libertad y cómo llevarlo a cabo (este «cómo» no incluye, obviamente, el aspecto técnico).

[hs] Obsérvese que el método consiste en ir determinado progresivamente el objeto de la reflexión filosófica, el Yo, viendo cómo adquiere poco a poco la complejidad de todo lo real. «Anteriormente» (en el § 7) se pasó a explicar el «teorema cuarto»: «El ser racional no puede atribuirse ninguna causalidad sin determinarla de cierta manera mediante su propio concepto» (F 93, A 96 ss).

[ht] Véase los §§ 23 y 27 B.

[hu] Recuérdese la distinción kantiana entre actuar por deber o sólo según el deber; ésa es la diferencia que hay entre moralidad y legalidad. Moral es un acto que no sólo cumple externamente con la ley moral, sino que se lleva a cabo en última instancia por mor de ella, o sea, por libertad y no por mera prudencia, miedo, astucia, hipocresía, etc., o por un sentimiento o impulso natural. Véase, por ejemplo, *Metafísica de las costum-*

Es aquí cuando surge por primera vez un imperativo categórico; como tal debe ser [F 155] un *concepto,* y no un impulso. En efecto, el impulso no es el imperativo categórico, sino que él nos induce a formarnos nosotros mismos uno, a decirnos que alguna cosa cualquiera debe suceder sin más. Él es nuestro propio producto; *nuestro* en la medida en que somos seres capaces de [tener] conceptos, o [sea], inteligencias.

Con ello, pues, en la determinación de la voluntad el ser racional se desprende enteramente, en cuanto a la forma, de todo lo que no es él mismo. La materia no le determina, y él mismo no se determina mediante el concepto de algo material, sino por el concepto, exclusivamente formal y engendrado en él mismo, del deber-ser absoluto. De esa manera recuperamos en la realidad efectiva[128] al ser racional tal y como lo hemos presentado originariamente, como absolutamente autónomo, [que es el modo] como todo lo originario ha de presentarse de nuevo en la realidad efectiva, sólo que con añadidos y con más determinaciones[hv]. Únicamente la acción por deber es esa presentación del ser racional puro; toda otra acción tiene un fundamento de determinación de una especie extraña a la inteligencia como tal. (Así Kant dice –*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*– que sólo por la disposición de la moralidad el ser racional se revela como algo *en sí,* a saber, algo autónomo, independiente, no subsistente en absoluto por ninguna acción recíproca con algo exterior a él, sino meramente para sí[hw]). De ahí también lo inexpresablemente sublime del deber, por cuanto que él pone todo lo que está fuera de nosotros muy por debajo de nosotros, y lo reduce a nada frente a nuestro destino.

[A 146] Por consiguiente, de la forma de la moralidad se siguen dos cosas:

1) Cuando actúo, debo actuar *en general* con discernimiento y conciencia, no de manera ciega y siguiendo meros estímulos, y *en particular* con la conciencia del deber;

---

bres, Introducción III: «Sobre la división de una metafísica de las costumbres» (Ak.-Ausg. VI, 218-221). Véase nota «mm» y más adelante F 325-326, A 286. Véase el § 1 del Apéndice sobre la Ascética (F XI, 123-126, A II/5, 60-63).

[128] *in der Wirklichkeit.*

[hv] En la realidad efectiva, a la conciencia real (cotidiana) se le presenta la acción moral como un deber-ser, de manera que en una primera lectura podría parecer como si esa exigencia moral viniera y se le impusiera desde fuera (a partir de Dios, de la sociedad, de los padres, de la naturaleza, etc.); pero si, conforme a la moral kantiana y a su vuelco copernicano, descubrimos que ese deber-ser es un «concepto exclusivamente formal y engendrado por el mismo» ser racional, entonces comprendemos que la acción moral es una acción de libertad y «recuperamos en la realidad efectiva al ser racional... como absolutamente autónomo, que es el modo como todo lo originario ha de presentarse». Lo que se añade en la realidad efectiva a la autonomía de lo originario es la determinación de que aparece como un deber-ser.

[hw] Los responsables de la edición de la Academia nos sugieren estas dos citas de esa obra kantiana. «La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en la medida en que ésta es capaz de moralidad, son lo único que posee dignidad» (capítulo II; Ak.-Ausg. IV, 435). «El concepto de un mundo inteligible es, por tanto, sólo un *punto de vista* que la razón se ve forzada a adoptar fuera de los fenómenos, para *pensarse a sí misma como práctica,* lo cual no sería posible si los influjos de la sensibilidad fueran determinantes, pero que sin embargo es necesario si no se le ha de negar [al hombre] la conciencia de sí mismo como inteligencia y, por tanto, como causa racional y activa por razón, es decir, libremente eficiente. Este pensamiento conduce ciertamente a la idea de otro orden y legislación que el del mecanismo natural, que atañe al mundo sensible, y hace necesario el concepto de un mundo inteligible (es decir, el conjunto de seres racionales como cosas en sí mismas)» (cap. III, «De los límites más extremos de toda filosofía práctica»; Ak.-Ausg. IV, 458).

no [debo] actuar jamás sin haber ceñido mi acción a ese concepto. Por consiguiente, no hay en modo alguno ninguna acción indiferente; a todas ellas, con tal de que sean acciones del ser inteligente, se refiere la ley moral, si no *materialiter,* al menos con toda seguridad *formaliter.* Se debe cuestionar [F 156] si quizá el concepto de deber no guarda relación con ellas; para fundar esta cuestión, es enteramente seguro que él está en relación con ellas. Se puede probar de inmediato que él se ha de relacionar con ellas también *materialiter,* pues yo nunca debo seguir al impulso sensible en cuanto tal; ahora bien, según lo anterior, en todo actuar estoy bajo él, luego en cada uno se ha de añadir el impulso moral; en caso contrario no podría realizarse ninguna acción con arreglo a la ley moral, lo cual contradice la hipótesis.

2) *Nunca debo actuar contra mi convicción.* Esto[hx] es una completa perversión y maldad. Lo que hay en el hombre que hace posible, sin embargo, esa perversión, que parece en sí imposible, y le quita cuanto de espantoso ella, vista en su verdadera figura, tiene para todo sentido humano no corrompido, lo veremos más adelante[hy].

Ambos, recogidos en una sola proposición, se podrían expresar así: *Actúa siempre según la mejor convicción [que tengas] sobre tu deber;* o bien: *actúa conforme a tu conciencia moral.* Ésta es la condición formal de la moralidad de nuestras acciones, condición que preferentemente se ha denominado también *la moralidad* de las mismas. Hablaremos con más detenimiento de esas condiciones formales de la moralidad en la sección primera de nuestra ética propiamente dicha[hz]; y después, en la sección segunda, presentaremos las condiciones *materiales* de la moralidad de nuestras acciones, o [sea], la doctrina de la *legalidad* de las mismas.

[hx] Se entiende el ir en contra de la propia convicción.

[hy] Sobre la convicción, véase el § 15.

[hz] Se refiere a la sección primera del capítulo tercero de esta *Ética,* que es lo que viene a continuación. Véase el título de las dos primeras secciones de ese capítulo tercero.

[F 157, A 147]

APLICACIÓN SISTEMÁTICA DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD, ES DECIR, LA ÉTICA EN SENTIDO PROPIO

Sección primera:

Sobre las condiciones formales de la moralidad de nuestras acciones

§ 14

Sobre la voluntad en particular

Podría pasar inmediatamente a una presentación sintético-sistemática de las condiciones formales de la moralidad de nuestras acciones. Pero dado que la moralidad formal, o sea, lo que se denomina preferentemente moralidad, se llama también *buena voluntad,* y yo mismo pienso caracterizarla así, estoy obligado a dar cuentas previamente de mi concepto de voluntad.

[F 158] Ciertamente, todo lo que pertenece a esta discusión ya ha sido expuesto bajo otro nombre, pero por eso es también necesario hablar expresamente de este asunto bajo esa denominación, a fin de poner en relación mi exposición con lo que ha sido habitual hasta ahora.

Querer es pasar, de manera absolutamente libre, de la indeterminación a la determinación, teniendo conciencia de ese paso. Esta acción ha sido suficientemente descrita antes[ia]. En la investigación se pueden separar entre sí el Yo objetivo, el que transita de la indeterminación a la determinación, y el subjetivo, el que se intuye a sí mismo en ese paso; en el querer, están unidos. El impulso, el anhelo, el deseo, no son la voluntad. En el primero existe una propensión y una inclinación; en el último hay también conciencia del objeto de la inclinación, pero ninguna determinación del Yo activo, sino una indeterminación. El deseo quisiera que su objeto viniese a él; ni siquiera

[ia] Véase § 10, sobre todo su punto II.

tiene ganas de mover una mano o un pie para conseguirlo. Es por medio del querer que sucede la determinación.

[A 148] Si se considera, en general, la *facultad* de dar ese paso con conciencia –y en virtud de las leyes de la razón teórica se está constreñido a *añadir con el pensamiento* semejante *facultad* de manifestación–, se obtiene el concepto de *voluntad* en general como de una facultad de querer. Éste es un concepto abstracto, nada real perceptible, no algo así como un hecho, según se expresan algunos. Si se da un paso real y que puede ser observado, entonces se tiene un *querer*. Ahora bien, el querer no está completo ni hay, en general, ningún querer si no existe ninguna determinación. Entonces se llama *una* voluntad, como en la expresión «ésa es mi voluntad», o sea, una volición[129]. En la vida corriente no se hace esa distinción entre la voluntad en general, como una facultad, y *una* voluntad, una determinada voluntad, como manifestación determinada de una facultad, porque ahí no es necesario; y en la filosofía, donde sería sumamente necesaria, tampoco se la ha hecho.

La voluntad es libre en el sentido material del término. El [F 159] Yo, en la medida en que quiere, al ser inteligencia se da a sí mismo el objeto de su querer eligiendo uno entre varios posibles, y elevando la indeterminación, que intuye y concibe la inteligencia, a una determinación igualmente pensada y concebida. Esto no se contradice con que el objeto pueda ser dado por el impulso natural. Por él es dado como objeto del anhelo, del deseo, pero en ningún caso de la *voluntad,* de la decisión determinada de realizarlo. En este aspecto, la voluntad se lo da a sí misma de manera absoluta. En una palabra, la voluntad es, sin más, libre y una voluntad no libre es un absurdo[130]. Con sólo que el hombre quiera, es libre; y si no es libre, no quiere, sino que es impulsado. La naturaleza no produce ninguna voluntad; en rigor tampoco puede producir ningún anhelo, como hemos visto ya anteriormente[ib], pues también éste presupone una reflexión; sólo que en esta reflexión el Yo no llega a ser consciente de sí mismo en cuanto reflexionante, y por tanto ha de admitir que el anhelo existente en él es un producto natural, aunque un observador exterior a él, y nosotros mismos desde el punto de vista transcendental, encontramos lo contrario.

Si la voluntad va de la indeterminación a la determinación –y que esto sea la condición de la conciencia de la libertad, y por eso la condición del Yo en cuanto tal, quedó antes probado de manera rigurosa[ic]; luego está probado *que existe una voluntad,* y que está determinada así como la describimos–, si esto es así, digo, entonces la voluntad es siempre una facultad de elegir, como *Reinhold*[131] la describe muy correctamente[id]. No

---

[129] *Wollung.*

[130] *Unding.*

[ib] Véase § 8, II y § 9, II-IV.

[ic] Véase el § 10, sobre todo su punto II.

[131] F no escribe «Reinhold» en cursiva.

[id] «La facultad del sujeto representante de ser determinado por medio de la actividad propia del impulso o la de determinarse a sí mismo a una acción del impulso, se llama voluntad; y la autodeterminación efectiva y emprendida con conciencia se denomina querer» (K. L. REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* [Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de representación], Praga y Jena, 1789, p. 567). «La voluntad humana es por tanto libre, 1) en la medida en que ella, en cuanto facultad de la esponta-

hay [A 149] ninguna voluntad sin *albedrío*. En efecto, se denomina albedrío la voluntad cuando se considera la característica que se acaba de indicar, que ella hace necesariamente una elección entre varias acciones igualmente posibles.

(Algunos filósofos han encontrado una contradicción en la afirmación de que le es igualmente posible a la libertad tomar decisiones opuestas, A o -A; y otros filósofos se han tomado la molestia de poner al descubierto el círculo que se comete en la demostración de esta [F 160] contradicción. Volvamos a investigar lo que los primeros presuponen sin que los últimos lo noten.

Supongamos una fuerza natural = X. Dado que es una fuerza natural, obra necesariamente de manera mecánica, esto es, produce siempre todo lo que puede producir en virtud de su naturaleza bajo esas condiciones. La manifestación de tal fuerza, cuando ella es = A, es necesariamente = A y sería contradictorio admitir, en lugar de A, cualquier -A.

Ahora bien, ¿es aplicable esta ley a la voluntad? En primer lugar, de lo que se trata sobre todo y aquello en lo que insistí antes no sin razón[ie] es [esto]: donde, en general, aparece la voluntad, donde aparece el Yo, la fuerza natural se acaba por completo. *En virtud de ella no es posible ni A ni -A, mediante ella no es posible absolutamente nada;* pues su último producto es un impulso, y un impulso no tiene causalidad. Luego no para una fuerza natural, sino para una voluntad, absolutamente contrapuesta a aquélla, es igualmente posible A y -A. Entonces, cuando se afirma que la voluntad es libre, se afirma que es un primer miembro iniciador de una serie, por tanto que no es determinado por ningún otro[if]; en consecuencia, la naturaleza no puede ser su fundamento de determinación, como [A 150] lo he probado a partir de la naturaleza misma; luego [se afirma] que la determinación de la voluntad no tiene ningún fundamento fuera de ella misma. Además se afirma que la voluntad no obra como una fuerza mecánica todo lo que puede, sino que consiste en una facultad de *limitarse* a sí misma por sí misma a una determinada acción eficiente; que, por tanto, cuando toda la esfera fuera A + -A, está en su poder el determinarse por la primera parte o por la última, sin ningún fundamento que se halle fuera de ella. Este presupuesto lo han de aceptar los adversarios. En vez de eso, ellos presuponen lo que precisamente se les niega, que la

---

neidad de la razón, no puede ser forzada por ninguna afección; [2)] en cuanto facultad de un sujeto que además de la razón posee también sensibilidad y es capaz de determinarse a sí mismo tanto *a priori* como *a posteriori,* y por consiguiente no está en modo alguno ligado de manera exclusiva ni a la ley del impulso desinteresado ni a la ley del impulso interesado» (*op. cit.,* p. 571). «El fundamento de determinación de ambas acciones [de la moral y de la inmoral] se halla en el albedrío de la persona, que eleva a esta o aquella exigencia a motivo impulsor, por tanto en la libertad de la voluntad o en la facultad de determinarse a la satisfacción o a la no satisfacción de un deseo, lo cual sólo es posible determinándose o por la ley práctica, libremente adoptada, o por el placer y contra ella» (REINHOLD, *Cartas sobre la filosofía kantiana,* tomo II, Leipzig, 1792, p. 259). Para el concepto de albedrío como libre capacidad de elección véase Kant, *Metafísica de las costumbres,* Introducción I y III (Ak.-Ausg. VI, 213 y 226).

[ie] Véase § 9, III, y § 10, I.

[if] «Según esto se ha de aceptar una causalidad por la que algo sucede sin que la causa de ello siga estando determinada a su vez por otra causa precedente según leyes necesarias, es decir, una espontaneidad absoluta de las causas capaz de iniciar por sí misma una serie de fenómenos que transcurre según leyes naturales, por tanto una libertad transcendental» (Kant, *KrV* A 446, B 474, tesis de la tercera antinomia).

voluntad se halla en la serie de las fuerzas naturales y que no es ella misma otra cosa que una fuerza natural; y, con este presupuesto, su conclusión es correcta. Por tanto demuestran que la voluntad no es libre partiendo del presupuesto de que no lo es; y, si quisieran hablar de un modo correcto, no deberían decir: «La afirmación de que la voluntad es libre se contradice a sí misma», sino únicamente que contradice [F 161] *su* afirmación de que no es libre; lo cual, ciertamente, se les ha de conceder sin réplica.

La verdadera contradicción se halla [en un nivel] más alto de lo que ellos mismos creen. Pensar otra serie que la de un mecanismo natural contradice toda su facultad individual de pensar; todavía no se han alzado a las manifestaciones superiores de la fuerza de pensamiento, de ahí [viene que ésa sea] su presuposición absoluta, más arriba de la cual ellos mismos, en cuanto a su persona, ciertamente no pueden ir. «Todo sucede mecánicamente» es su principio absoluto, porque, en efecto, nada aparece en su conciencia clara que no sea meramente mecánico. Así ocurre con todo fatalismo. Incluso si se coloca el fundamento de nuestras decisiones morales en el mundo inteligible, no llega a ser de otro modo. El fundamento de nuestra determinación de la voluntad debe hallarse, según eso, en algo que no es sensible, pero que, por lo demás, nos determina como un poder físico cuyo *efecto*[132] es nuestra decisión voluntaria. Pero entonces ¿en qué se diferencia algo así del mundo sensible? Según *Kant*[133], el mundo sensible es aquel al que son aplicables las categorías[ig], pero aquí la categoría de causalidad es, sin embargo, aplicada [A 151] a algo inteligible; luego éste deja de ser un miembro del mundo inteligible y desciende al ámbito de la sensibilidad.)

Ahora bien, a esta elección de la voluntad, elección que se ha admitido como necesaria, se la determina aún más [diciendo] que es una elección entre la satisfacción de un impulso interesado (del impulso natural) y [la] del desinteresado (del impulso moral). Examinemos ahora esta nueva determinación. La libertad no es simplemente material, sino también formal, conforme a una distinción que anteriormente se dedujo partiendo de su fundamento[ih]. Puedo –ciertamente no en el origen, desde donde se ha argumentado antes, pero sí una vez que la autoconciencia evoluciona y se han tenido ya experiencias– llegar a ser consciente tanto de la última como de la primera. Si sólo me hago consciente de la libertad formal, entonces yo, en cuanto inteligencia, recibo por ello en primer lugar la facultad de aplazar la satisfacción de la naturaleza; y dado que mientras tiene lugar ese aplazamiento el impulso natural continúa [F 162] manifestándose, y manifestándose de diversas maneras, obtengo a la vez *la* facultad de reflexionar sobre el impulso natural en los diversos aspectos en los que ahora se me ofrece, y de *elegir entre las varias posibles maneras de satisfacerlo*. Elijo la satisfacción de *una única* necesidad[134]. Elijo con total libertad de voluntad, pues elijo con la con-

---

[132] *bewirktes*.

[133] F no pone «Kant» en cursiva.

[ig] «§ 22. La categoría no tiene otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia» (Kant, *KrV* B 146). Esta limitación del determinismo de la razón teórica a lo fenoménico a fin de dejar espacio ontológico a la libertad o razón práctica e instaurar de ese modo la debida armonía entre ellas es un objetivo fundamental de la *KrV* (*KrV* B XXIV-XXXIV).

[ih] Véase § 10, I-II.

[134] *des Einen Bedürfnisses*.

ciencia de la autodeterminación; pero no sacrifico de ninguna manera el goce por la moralidad, lo sacrifico por otro goce.

Sin embargo, se podría decir: tú cedes, no obstante, ante el impulso más fuerte que existe en ti. Incluso si eso fuese verdadero de manera universal, respondo así: este impulso no sería, no habría llegado a la conciencia, si yo no me hubiera contenido, si no hubiera aplazado la decisión y no hubiera reflexionado con libertad sobre la totalidad de mi impulso. Por tanto, también en esa hipótesis he condicionado el objeto de mi voluntad por medio de la autodeterminación, y mi voluntad sigue siendo libre también *materialiter*. «Si eso fuese verdadero de manera universal», he dicho, pero no es universalmente verdadero. Sólo cuando existe ya una cierta suma de experiencias puedo muy bien representarme con la imaginación un goce que en el momento presente mi naturaleza no exige en lo más mínimo, y posponer para este goce toda la satisfacción de los impulsos existentes de hecho en el momento [A 152] presente. Es necesario que haya habido en mí antes un estímulo de esa especie, porque he tenido un placer real que únicamente he reproducido en el momento presente por la imaginación. Luego la mera imaginación es para mí un estímulo cuyo objeto son productos de la libertad; y en consecuencia me doy a mí, en el más amplio sentido del término, el objeto de mi misma voluntad. Entonces tampoco sacrifico por la virtud, sino por un goce únicamente imaginado otro goce real. (Ésta es la situación habitual de los hombres simplemente *civilizados*[135], es decir, de los hombres [que se encuentran] en el camino hacia la cultura. Por ejemplo, el lujurioso consumido, el avaro, el vanidoso, corren hacia un placer meramente imaginado y renuncian, por el contrario, al verdadero.)

Sólo de esa manera es posible también la prudencia, que [F 163] no es otra cosa que una elección inteligente entre varias satisfacciones del impulso natural. Según aquel[136] concepto de voluntad, empleado en su más amplia extensión, la prudencia no sería en modo alguno posible, sino únicamente la moralidad o la inmoralidad[ii].

* * *

[135] *policirten*.

[136] El que se ha expuesto anteriormente.

[ii] La prudencia *(Klugheit)* dirige la acción según los conceptos que tenemos de la naturaleza, decía Kant, o sea, conforme a imperativos hipotéticos, mientras que la moralidad se rige mediante el concepto de la libertad y su imperativo categórico. La prudencia se dirige a la felicidad y al manejo inteligente de los objetos del mundo (y de los otros hombres como objetos del mundo) en pro de ese fin, mientras que la moralidad tiene por meta la libertad y la realización de su modo primigenio de ser. Véase *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* capítulo II (Ak.-Ausg. IV, 416-419), *KpV* [*Kritik der praktischen Vernunft* = Crítica de la razón práctica] § 8, Nota II (Ak.-Ausg. V, 35-36). «Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones [...] La ley práctica que parte del motivo de la felicidad la denomino pragmática (regla de la prudencia); pero aquélla, en la medida en que exista, que no tiene por motivo ningún otro que el de la dignidad de ser feliz, la llamo moral (ley ética). [...] La primera se basa en principios empíricos [...] esta segunda ley puede [...] ser conocida *a priori*» (Kant, *KrV,* Canon de la razón pura, A 806, B 834).

§ 15

Exposición sistemática de las condiciones formales de la moralidad de nuestras acciones

I

Como hemos visto, la ley formal de la moral[137] dice así: actúa absolutamente conforme a tu convicción de tu deber. Puede uno fijarse en la forma de esta ley y en su materia, o, lo que podría ser aquí más claro, en la condición y lo condicionado. En relación a lo primero, como también hemos visto, ahí se contiene esto: busca convencerte de lo que en cada momento es tu deber; en relación a lo último: lo que tú con convicción puedes tomar por deber, hazlo, y hazlo exclusivamente porque te has convencido de que es un deber.

II

Ahora bien, si mi convicción está equivocada, podría decir alguien, entonces no he hecho mi deber, sino lo que va contra el deber. ¿En qué medida puedo, por tanto, estar tranquilo en esto? Evidentemente, sólo en la medida en que considere imposible que mi convicción pudiera estar equivocada, e imposible que deba considerarla equivocada alguna vez en una existencia infinita. [F 164] Por tanto, ligo a mi acción no sólo el concepto [A 153] de mi convicción presente, sino que ligo de nuevo esa convicción con el concepto de toda mi convicción posible, con todo el sistema de ésta, en la medida en que puedo representármelo en el instante presente. Esa comparación y examen es un *deber,* pues *debo* convencerme. Si no me es indiferente si actúo o no conforme al deber, sino que eso es para mí el quehacer supremo de mi vida, entonces tampoco puede serme indiferente si mi convicción puede ser verdadera o equivocada. Por consiguiente, la corrección de mi convicción en un caso particular me la garantiza su concordancia con toda convicción pensable; y la investigación sobre si esa concordancia existe o no es ella misma un deber.

III

Pero todo el sistema mismo de mi convicción no puede serme dado de otra manera que por medio de mi presente convicción sobre la misma. Así como puedo equivocarme al enjuiciar el caso singular, de igual modo puedo equivocarme en el enjuiciamiento de mi enjuiciamiento, en la convicción de toda mi convicción.

Según eso, mi moralidad, luego mi autonomía absoluta y la tranquilidad de mi conciencia, permanece siempre pendiente del azar. En caso de que reflexione sobre todo

---

[137] *der Sitten* = las costumbres.

esto –y es un deber reflexionar sobre ello–, he de actuar o bien al azar, lo cual va en contra de la conciencia, o bien no me es lícito actuar en modo alguno, sino que he de pasar toda mi vida en la indecisión y en una perpetua oscilación entre los pros y los contras, si es que no hay ningún criterio absoluto de la corrección de mi convicción sobre el deber.

(Es una observación importante y, por lo que sé, aún no se ha reflexionado suficientemente sobre ella en ninguna parte; mediante su examen conferiremos una conexión más firme[138] a nuestra teoría, y obtendremos un tránsito más fácil desde las condiciones formales de la moralidad a sus condiciones materiales.)

[F 165] IV

Si, en general, una conducta conforme al deber debe ser posible, entonces se tiene que dar un criterio absoluto de la corrección de nuestra convicción sobre el deber. En consecuencia, una cierta convicción ha de ser absolutamente correcta; en ella hemos de basarnos por mor del deber. Obsérvese en primer lugar la manera en la que se hace aquí la [A 154] deducción: si, en general, una conducta conforme al deber ha de ser posible, entonces se tiene que dar un criterio semejante; ahora bien, en virtud de la ley moral, esa conducta es absolutamente posible[ij], luego se da ese criterio. Por tanto, partiendo de la existencia y de la causalidad necesaria de una ley moral, inferimos algo en la facultad de conocimiento. Afirmamos, en consecuencia, una relación de la ley moral con la razón teórica, un *primado* de la primera sobre la última, según la expresión de *Kant*[139] [ik]. Aquello sin lo cual no puede darse absolutamente ningún deber, es absolutamente verdadero; y es un deber tener eso mismo por verdadero.

Para que esta proposición no sea groseramente malentendida, obsérvese en ello lo siguiente: la ley moral exige, en efecto, una cierta y determinada convicción = A, y la autoriza. Pero dado que la ley moral no es ninguna facultad de conocer, no puede, en virtud de su ser, erigir esa convicción por sí misma, sino que espera que ella sea encontrada y determinada por la facultad de conocer, por la facultad del juicio reflexionante, y sólo entonces la autoriza y convierte en deber el atenerse a ella. La afirmación opuesta conduciría a un deber material de creer, es decir, a una teoría según la cual la ley moral misma contendría ciertas proposiciones teóricas que tendrían que ser consideradas como verdaderas sin más examen, tanto si se pudiera como si no se pudiera estar convencido teóricamente de ellas. Una tal afirmación es, por una parte, enteramente contradictoria por sí misma, por la razón [A 155] de que la facultad práctica no es teórica; por otra parte, abriría las puertas a toda clase de engaños, de opresión y sojuzgamiento de la conciencia. Las facultades [F 166] teóricas continúan su camino

---

[138] En F no se dice «más firme», sino sólo «firme».

[ij] La ley moral y lo originario es la fuente primaria de la posibilidad: si debo, puedo. Véase nota «ch».

[139] F no pone en cursiva «Kant».

[ik] Véase, por ejemplo, *KpV*, libro 2, cap. II, punto III: «Sobre el primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa» (Ak.-Ausg. V, 119 ss.).

hasta que se encuentran con aquello que puede ser aprobado; sólo que ellas no contienen en sí mismas el criterio de su corrección, sino que éste se halla en la [facultad] práctica, la cual es lo primero y supremo en el hombre y su verdadero ser. La presente afirmación es la que ya ha aparecido anteriormente[il], sólo que en su determinación ulterior: la ley moral es únicamente formal y tiene que recibir su materia de otra parte. Pero *que* algo sea su materia, el fundamento de ello sólo puede encontrarse en la misma ley moral[im].

Aquí surge la cuestión, mucho más difícil, de cómo se manifiesta y en qué se conoce la confirmación de un juicio teórico sobre el deber por medio de la ley moral. La ley moral, relacionada con el hombre empírico, tiene un determinado *punto de arranque* desde su ámbito: la limitación determinada en la que el individuo se encuentra en el momento en el que se encuentra por primera vez[in]; ella tiene un *objetivo* determinado, si bien nunca alcanzable: la liberación absoluta de toda limitación; y un *camino* completamente determinado, por el cual ella nos conduce: el orden de la naturaleza. En consecuencia, para cada hombre determinado y en cada situación únicamente algo determinado es conforme al deber, y se puede decir que es eso lo que exige la ley moral en su aplicación a un ser temporal[iñ]. Desígnese esa acción u omisión determinada por X.

Ahora bien, la facultad práctica no es teórica, como se acaba de recordar. Ella misma no puede proporcionar, por tanto, ese X, sino que éste se ha de buscar mediante la facultad de juzgar, aquí la libremente reflexionante. Pero dado que existe un impulso a actuar en general, y en concreto a realizar la X determinada por medio de la acción, este impulso determina la facultad de juzgar, no *materialiter,* no es que él le dé

[il] Véanse los §§ 12 y 13, donde leemos, entre otras cosas: «... el concepto, exclusivamente formal y engendrado en él mismo [por el ser racional], del deber-ser absoluto» (F 155, A 145).

[im] «Que algo sea en general materia de la ley moral, eso ha de hallarse en la ley moral, y en esa medida la materia está determinada *a priori.* Pero la materia no puede estar determinada de manera específica y para cada momento determinado, en caso contrario sería un mundo determinado por mí. Por consiguiente, en esa medida está determinada la materia por la ley moral, en tanto esté en la serie cuya continuación conduzca hasta la independencia, como hemos visto» (*Vorlesung über die Moral,* GA IV/1, 80). En relación con el carácter formal de la ley moral, Fichte sigue la posición kantiana, pues, como es bien sabido, las primeras páginas de la analítica de la *KpV* están dedicadas a poner de manifiesto que toda materia del querer procede de las inclinaciones (del impulso natural, en terminología fichteana) y se dirige a la felicidad, esto es, a solventar la dependencia que tenemos del mundo en cuanto seres finitos, y que visto desde ahí (después, al menos en el bien supremo, aparecerá un fin prescrito por la mera razón) sólo nos queda la forma racional para expresar una exigencia de nuestro ser originario (del impulso puro fichteano), gracias al cual ingresamos en el ámbito moral. «Todas las reglas prácticas materiales ponen el fundamento de determinación de la voluntad en la facultad inferior de desear, y si no hubiera ninguna ley meramente formal de la voluntad que la determinase suficientemente, no podría admitirse tampoco ninguna facultad superior de desear» (Kant, *KpV,* A 41, § 3 Consecuencia, Ak.-Ausg. V, 22). Si, a pesar de esto, Fichte opone su *Ética* real a la formal metafísica de las costumbres (F 131, A 126) es porque él tiene más cosas en cuenta y deduce unas condiciones materiales para la realización del impulso puro, como son la materia o el cuerpo propio, y concibe, consecuentemente, el impulso moral como algo mixto y síntesis del natural y del puro (§ 12).

[in] Nuestra limitación es determinada, es decir, es ésta en concreto y no otra. No sólo estamos limitados por un mundo en general o No-Yo, sino también por este mundo en concreto, lo que aparece como contingente al Yo (F 141, A 134) y, por tanto, terreno de actuación de la libertad (F 65-70, A 75-78). Nuestra conciencia reflexiva y nuestra acción libre parten de ahí.

[iñ] Eso es lo que ha sido explicado en el § 12 (F 150-151, A 141-142).

algo a ella, de eso él no es capaz; pero sí *formaliter:* que ella busque algo. El impulso moral se manifiesta aquí, por consiguiente, como un impulso hacia un conocimiento determinado. Pongamos que la facultad de juzgar encuentra X, lo que parece depender de la buena suerte: entonces el impulso hacia el conocimiento y el conocimiento coinciden; el Yo originario y el real están en armonía, [F 167] y surge, como siempre en ese caso, según la demostración anterior[io], un sentimiento.

Surge únicamente la pregunta sobre qué clase de sentimiento será y cuál es su carácter, el que le diferencia de los otros sentimientos. Todos los sentimientos estéticos son iguales al sentimiento que se ha de describir aquí, en el hecho de que nacen por la satisfacción de un impulso hacia una representación determinada; pero son opuestos a él [A 156] en que el impulso que les sirve de fundamento no *exige* absolutamente su satisfacción, sino que la *espera* únicamente como un favor de la naturaleza[ip]. Mas el impulso al conocimiento del que aquí se habla es el impulso moral, que exige absolutamente. Por consiguiente, aquí no puede surgir, como allí, un *placer* que nos sorprendiera inesperadamente, sino exclusivamente una *fría aprobación* de aquello que había que esperar y que tenía absolutamente que ser encontrado si la razón no debía renunciar a sí misma. En las acciones, se denomina *correcto*[140] lo que es así aprobado, en el conocimiento, [como] *verdadero.*

Se daría, por tanto, un *sentimiento* de la verdad y certeza como el criterio absoluto buscado de la corrección de nuestra convicción del deber[iq]. Describamos aún más de cerca este importante sentimiento. Mientras que la facultad de juzgar está todavía en la búsqueda, la facultad libre de imaginación oscila entre los opuestos, y, puesto que la búsqueda es iniciada en virtud de un impulso y éste no ha sido todavía satisfecho, existe un sentimiento de duda que, al ser el asunto más importante de todos, va ligado a la preocupación. (Yo sé, por ejemplo, que *dudo.* ¿De dónde lo sé? Ciertamente no a partir de una constitución objetiva del juicio realizado. La duda es algo subjetivo; sólo se deja sentir, de igual modo que su contrario, la certeza.) Tan pronto como la facultad de juicio encuentra lo exigido, se descubre que eso era lo exigido por medio del sentimiento de la armonía. La imaginación está de ahí en adelante ligada y constreñida, como ante toda realidad; no puedo sino mirar la cosa así, existe constreñimiento, como en todo sentimiento. Esto [F 168] proporciona en el conocimiento *certeza inmediata,* con lo que van ligados *sosiego y satisfacción.*

[io] Véase F 70-72, A 79-80 y § 11.

[ip] *Gunst der Natur* (favor o gracia de la naturaleza) es una expresión tomada de Kant: «Podemos considerar como un favor *(Gunst)* que la naturaleza nos ha hecho el que, más allá de lo útil, haya esparcido además con tanta abundancia belleza y encanto. (Nota: ... En un juicio teleológico, sin embargo [al contrario de lo que ocurre en un juicio estético], prestamos atención también a esa relación [= al fin para el cual existen esas formas bellas en la naturaleza]; y ahí podemos considerar como un favor de la naturaleza *(Gunst der Natur)* el que ella haya querido ser para nosotros incitadora de cultura mediante la producción de tantas formas bellas)» (*Crítica del Juicio,* § 67, Ak.-Ausg. V, 380).

[140] *recht,* A no lo pone en cursiva.

[iq] Después (§ 17, III, F 209-210, A 191-192) se nos aclara que el sentimiento moral como criterio de la acción moral se da sólo una vez ocurrida la acción, y por tanto requiere de la experiencia, no es *a priori.* Sería, por tanto, «suficiente para el actuar en la vida, mas no para la ciencia».

(*Kant*[141], en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Parte 4.ª, Sección 2.ª, § 4, dice acertadamente: la conciencia de que es correcta una acción que quiero emprender es un deber incondicionado[ir]. Pero ¿es posible semejante conciencia, y en qué la reconozco? Kant parece basar esto en el sentimiento de cada uno, sobre el que ciertamente ha de basarse; no obstante, la filosofía transcendental tiene sobre sí la obligación de fundar la posibilidad de ese sentimiento de certeza; y eso es lo que acabamos de hacer. Sin embargo, Kant aduce un ejemplo que aclara su pensamiento sobre este [A 157] asunto y también viene admirablemente bien para arrojar luz sobre lo que hemos expuesto aquí. Un inquisidor que condena a muerte a alguien que le parece hereje, nunca puede estar enteramente seguro de que en ello no haya hecho quizá algo incorrecto[is]. Si él tal vez se preguntara a sí mismo: ¿te atreves, en presencia de aquel que conoce los corazones y haciendo renuncia[142] de todo lo que es para ti valioso y santo, a aseverar la verdad de esas proposiciones? Entonces incluso el más atrevido de los teólogos[143] temblaría en tal caso. O, como él dice en otro lugar[it], aquel que se pre-

---

[141] F no pone «Kant» en cursiva.

[ir] «Es un principio moral, que no precisa de ninguna demostración, el siguiente: "No se debe osar nada que tenga el peligro de ser incorrecto (*qod dubitas, ne feceris!* [aquello de lo que dudas, no lo hagas] Plin)". Por tanto, la conciencia de que una acción que quiero emprender es correcta es un deber incondicionado. Sobre si una acción es en general correcta o incorrecta, sobre eso juzga el entendimiento, no la conciencia moral. Tampoco es absolutamente necesario saber de todas las acciones posibles si ellas son correctas o incorrectas. Pero de la que yo quiero emprender no sólo he de juzgar y opinar que no es incorrecta, sino que también he de estar cierto de ello, y esta exigencia es un postulado de la conciencia moral que se opone al probabilismo [...] La conciencia moral no juzga las acciones como casos que están bajo la ley, pues eso lo hace la razón en la medida en que es subjetivo-práctica (de ahí los *casus conscientiae* y la casuística como una especie de dialéctica de la conciencia moral), sino que aquí la razón se juzga a sí misma sobre si ella se ha hecho cargo de aquel enjuiciamiento de las acciones con todo cuidado (sobre si son correctas o incorrectas), y pone al hombre como testigo, en contra o a favor de sí mismo, de que eso ha sucedido o no» (Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* IV, 2, § 4, Ak.-Ausg VI 185-186).

[is] «Supóngase, por ejemplo, un inquisidor firmemente apegado a la exclusividad de su fe estatutaria, incluso hasta el martirio, y que tiene que juzgar a un llamado hereje (por lo demás un buen ciudadano) acusado de incredulidad, y ahora pregunto si, en caso de que le condene a muerte, se puede decir que él lo ha juzgado según su conciencia moral (aunque equivocada), o si más bien se le puede inculpar sencillamente de falta de conciencia moral, haya errado o haya obrado incorrectamente a sabiendas, pues se le puede echar en cara que en un caso semejante nunca podría estar totalmente seguro de que con eso no hacía quizá algo incorrecto. [...] Que sea incorrecto quitar la vida a un hombre a causa de su fe religiosa, eso es seguro [...] Pero que Dios haya manifestado nunca esa terrible voluntad, se basa en documentos históricos y nunca es apodícticamente seguro. [...] Así ocurre con toda fe histórica y fenoménica, a saber, que queda siempre la posibilidad de que en ello se encuentre un error» (*op. cit.*, pp. 186-187).

[142] Se entiende que en caso de perder.

[143] *Glaubenslehrer* = maestros de la fe.

[it] «Si el autor de un símbolo [de la fe], si el maestro de una iglesia, incluso todo hombre en cuanto debe confesarse internamente a sí mismo el convencimiento sobre proposiciones como revelaciones divinas, se preguntara: ¿te atreverías en presencia del que conoce los corazones, con renuncia a todo lo que sea para ti valioso y santo, a aseverar la verdad de esas proposiciones?, yo tendría que tener un concepto muy desfavorable de la naturaleza humana (que no es al menos totalmente incapaz del bien) como para no prever que incluso el más atrevido maestro de fe tendría que temblar en tal caso (Nota. El mismo hombre que es tan osado como para decir: "Quien no crea en esta o aquella doctrina histórica como en una cara verdad, ése está condenado", ése tendría que poder

senta y afirma: «Quien no crea todo lo que os digo aquí, ése está condenado eternamente», ha de atreverse a añadir: «Pero si no es verdad, quiero ser yo mismo condenado eternamente». Es de esperar que la mayor parte de ellos tendrían reparos en atreverse a correr ese peligro; y con ello podrían ver que ellos mismos no están tan firmemente convencidos de una fe que quieren imponer a los otros. Siguiendo esta analogía podríamos decir: quien esté enteramente seguro de una cosa, ha de arriesgarse a la condenación eterna por esta certeza, y, si él no fuera capaz de eso, delata con ello su incertidumbre.

Ahora bien, si además se preguntara qué puede significar querer estar condenado eternamente, no se podrá sacar de ahí ningún otro sentido racional que éste: *renunciar por toda la eternidad a ir mejorando*. Éste es [F 169] el mayor mal, y un mal que ningún hombre puede pensar en serio, y pensarlo seriamente aniquilaría a cualquiera. En los pecadores que más deliberadamente van contra su propia conciencia se encuentra siempre en el trasfondo el consuelo de que ellos continúan actuando así sólo por esa vez, o sólo durante este o aquel tiempo, pero que en su momento van a mejorar. Por tanto, se puede estar seguro de que uno no estará en paz con su conciencia mientras que no se proponga de manera determinada, o al menos considere posible, cambiar alguna vez en el futuro su manera de actuar. Quien está seguro de un asunto, se atreve a que no *pueda* cambiar su manera de actuar ni los principios según los cuales él la ha establecido, a perder enteramente su libertad en este punto, a ser ratificado para [A 158] siempre en esa decisión. Ése es el único criterio seguro de la verdadera convicción.

La demostración de ello es la siguiente: una convicción semejante [nos] pone en armonía con el Yo originario, y éste está por encima de todo tiempo y de toda modificación en el tiempo; por eso, en esta unificación, el yo empírico se eleva de igual modo por encima de todo cambio temporal, y se pone como absolutamente inmutable. De ahí la imperturbabilidad de la firme convicción.)

El resultado de lo dicho es: si dudo o estoy seguro, eso no lo sé[144] por argumentación, cuya corrección necesitaría a su vez una nueva demostración, y esta demostración a su vez una nueva demostración, y así hasta el infinito, sino por un sentimiento *inmediato*. Únicamente de esta manera se puede explicar una certeza subjetiva en cuanto estado del ánimo. Y el sentimiento de la certeza es siempre una concordancia inmediata de nuestra conciencia con nuestro Yo originario, como no podía suceder de otro modo en una filosofía que parte del Yo. Este sentimiento nunca engaña, pues solamente existe, como hemos visto, cuando se da una concordancia completa de nuestro yo empírico con el puro; y este último es nuestro único ser verdadero, todo ser posible y toda posible verdad.

Sólo en la medida en que soy un ser moral es posible [F 170] para mí una certeza, pues el criterio de toda verdad teórica no es él mismo a su vez un criterio teórico –la

---

decir también: "Si no es verdad lo que aquí os relato, ¡quiero ser condenado!". Si hubiera alguien que pudiera pronunciar una sentencia tan espantosa, entonces aconsejaría regirse con respecto a él por el proverbio persa de un Hadgi: "Si alguien ha estado una vez en la Meca, como peregrino, vete de la casa en la que habita contigo; si ha estado dos veces, vete de la calle en la que se encuentra; pero, si ha estado tres veces, abandona la ciudad, o incluso el país en donde él mora")» (*op. cit.*, p. 189).

[144] *habe ich nicht* = no lo tengo, no me viene.

facultad teórica de conocimiento no puede criticarse ni confirmarse a sí misma–, sino que es un criterio práctico, en el cual es un deber basarse. Y ese criterio es ciertamente universal, válido no sólo para el conocimiento inmediato de nuestro deber, sino en general para cualquier conocimiento posible, por cuanto que de hecho tampoco hay un conocimiento que, al menos de modo mediato, no se relacione con nuestros deberes.

V

El criterio de la corrección de nuestra convicción es, como hemos visto, un criterio interno. No hay ni puede haber un criterio externo, objetivo, dado que el Yo precisamente aquí, donde es contemplado en cuanto moral, debe ser enteramente autónomo e independiente de todo lo que se encuentra fuera de él. Eso no impide indicar de qué especie serán en general las convicciones aprobadas por este criterio; y esto es lo último que hemos de hacer aquí.

Únicamente en virtud del impulso práctico existen para nosotros objetos: una proposición muy conocida y suficientemente demostrada en varias ocasiones[iu]. Fijémonos aquí sólo en la circunstancia siguiente: mi impulso está limitado, y a consecuencia de esta limitación pongo un objeto. Pero, evidentemente, no puedo poner y caracterizar el [A 159] objeto, sin caracterizar de manera determinada el impulso que él limita, pues un objeto determinado no es otra cosa ni se le ha de describir de otra manera que como algo que limita a un impulso determinado. Mediante eso obtengo las propiedades dadas de la cosa, porque me coloco a mí y a la cosa en un reposo recíproco[iv]. Ahora bien, yo puedo también reflexionar sobre la libertad. Entonces esa limitación debida al objeto se convierte en algo que puede ser ampliado regularmente y con un cierto orden; y mediante semejante ampliación de mis límites también sería modificado el objeto. Yo pongo, digamos, esa modificabilidad, y determino en ese caso *su finalidad, su* [F 171] *utilidad para los fines que quiera,* los fines que uno quisiera proponerse con el objeto.

Sobre esto hagamos notar en primer lugar [lo siguiente]: la determinación de la finalidad no es en modo alguno otra que la de los elementos constitutivos internos e inmóviles de una cosa, y no puede ser ninguna otra; sólo que ella es abordada desde otro punto de vista. Tanto en el uno como en el otro caso el objeto es determinado mediante el impulso al que debe limitar; sólo que en el primer caso no se pone la atención en la posible liberación, en el segundo sí. Allí el impulso está en reposo, aquí es puesto en movimiento[iw]. Además, no se pierda de vista que he deducido el concepto de finalidad a partir de la relación de un objeto con la libertad en general, no precisamente con la mía. Algo puede ser pensado como conforme a fines sin que en esa ope-

---

[iu] Véase la nota «ee».

[iv] Yo me pongo con relación a la cosa en un punto en el que ella y yo nos mantenemos mutuamente en equilibrio. Las metáforas físicas son constantes en Fichte.Ya antes había mostrado que las propiedades de los objetos, excepto las espacio-temporales, surgen de su relación con nuestra actividad eficiente (F 99, A 100).

[iw] «Allí» y «en el primer caso» hacen relación al ámbito de lo teórico, donde se consideran «los elementos constitutivos internos e inmóviles de una cosa» y se hace abstracción de las acciones prácticas. «Aquí» y «en el segundo» caso se refieren al ámbito práctico, el de la liberación, cuando el impulso está activo.

ración se piense con claridad si yo u otro ser libre puede realizar en él este fin posible. Esto último se halla ciertamente de manera oscura en el fondo de todo reconocimiento de la finalidad.

Ahora bien, soy consciente de mi impulso –aquí hablo del impulso en general– sólo *en parte*. Luego he aprehendido la finalidad de la cosa únicamente en parte; no conozco el fin propio de la misma, sino sólo uno arbitrario, para el cual, entre otros, se la puede utilizar. Todo mi impulso se encamina hacia una absoluta independencia y autonomía; hasta que no lo aprehendo como tal, no me determino perfectamente a mí mismo ni a la cosa en oposición conmigo mismo, ni por lo que se refiere a sus elementos constitutivos ni a su fin. Si esto último está perfectamente determinado de la manera indicada, tengo el conjunto de todos sus fines, o sea, su fin final. En consecuencia, todos los conocimientos completos, en los que uno puede descansar, son necesariamente conocimientos del fin final de los objetos; una convicción no es aprobada por la conciencia moral mientras ella no contenga la intelección del fin final de la cosa, y estos conocimientos son a la vez los que guían [A 160] la conducta moral. Por tanto, la ley moral tiene en su punto de mira eso, tratar a cada cosa conforme a su fin [F 172] final. Con esto hemos encontrado el camino más fácil para presentar científicamente lo material de la ley moral.

Todavía he de llamar la atención sobre el hecho de que acabamos de presentar una totalidad cerrada del conocimiento, una síntesis completa. En efecto, el impulso moral y el conocimiento teórico están en acción recíproca, y toda la moralidad está condicionada por esa acción recíproca de ambos. El impulso moral, en la medida en que aparece en la conciencia, exige un concepto determinado = X, por cierto inaccesible *a él,* y determina en esa medida *formaliter* la facultad de conocer, esto es, impulsa a la facultad de juzgar reflexionante a buscar aquel concepto. Mas la facultad de conocer está determinada también *materialiter* en relación al concepto X por el impulso moral considerado como originario, pues X surge por la determinación completa del objeto, mediante todo el impulso originario, como acabamos de ver. Todo conocimiento, por tanto, considerado objetivamente como sistema, está previamente determinado por completo, y determinado por el impulso moral. (Luego, en primer lugar, el ser racional, también en relación a la materia y a la forma de todo su conocimiento posible, está determinado absolutamente por sí mismo, y en modo alguno por algo exterior a él. Lo que nosotros, por otra parte, afirmamos como consecuencia del principio[145] de la yoidad, lo volvemos a obtener aquí de manera más determinada, y, por cierto, mediante una deducción genética. Además, aquello en el Yo gracias a lo cual todo su conocimiento es determinado es su ser práctico, como tenía que ser, dado que eso es en él lo supremo. La única fundamentación firme y última de todo mi conocimiento es mi deber. Éste es lo «en sí» inteligible, que se transforma en un mundo sensible por medio de las leyes de la representación sensible.)

Y, a la inversa, el conocimiento actúa sobre el impulso moral en la conciencia proporcionándole su objeto. El impulso moral, por consiguiente, retorna sobre sí por mediación del conocimiento; y la acción recíproca indicada es propiamente una acción

---

[145] *Satz.*

recíproca del impulso moral consigo mismo. En el sentimiento de la certeza se manifiesta la convergencia de todo lo que constituye al ser racional en la [F 173] acción recíproca descrita, como hemos demostrado antes más detalladamente.

Resumamos todo. La condición formal de la moralidad de nuestras acciones, o sea, lo que se denomina preferentemente su moralidad, consiste en que [A 161] uno se decida sencillamente, por mor de la conciencia moral, a aquello que ésta exige. Pero la conciencia moral es *la conciencia inmediata de nuestro deber determinado*. Esto no se ha de entender de otra manera a como ha sido deducido. En efecto, la conciencia de algo determinado como tal no es nunca inmediata[146], sino que es encontrada primeramente mediante un acto de pensamiento (materialmente la conciencia de nuestro deber no es inmediata). Pero la conciencia *de que* eso determinado es un deber, cuando eso determinado ya está dado, es una conciencia inmediata. La conciencia del deber es *formaliter* inmediata. Ese elemento formal de la conciencia es un mero sentimiento.

(Kant dice, en el lugar citado: la conciencia moral es una conciencia que es ella misma un deber[ix]. Una correcta y sublime sentencia. En ella se encuentran dos cosas: en primer lugar, es absolutamente un deber adquirir esa conciencia, según la demostración anterior. Cada uno debe absolutamente convencerse de qué es su deber, y puede hacerlo en todos los casos. Ésa es, por así decir, la ley constitucional de toda moral: la ley de darse a sí mismo una ley. Además, la conciencia en este estado no es nada más que una conciencia del deber. La materia de la conciencia es un deber porque es materia *de esa clase* de conciencia. En efecto, la conciencia moral, la facultad de sentir[147] descrita anteriormente, no aporta lo material, eso es proporcionado únicamente por la facultad de juzgar, y la conciencia moral no es ninguna facultad de juzgar; pero sí aporta la evidencia, y esta clase de evidencia tiene lugar exclusivamente en la conciencia del deber.)

Corolarios

1) Mediante la deducción que se acaba de hacer está suprimido y destruido para siempre el pretexto, que aún encuentra sitio en la mayor parte de los sistemas morales, *de una conciencia moral equivocada*[148]. La conciencia [F 174] moral no yerra nunca, ni puede errar, pues es la conciencia inmediata de nuestro Yo puro originario, por encima del cual no puede ir ninguna otra conciencia, ni puede ser examinada ni enmendada mediante otra conciencia; ella misma es el juez de toda otra convicción, y no reconoce ningún juez superior por encima de ella[iy]. Ella decide en última instancia y es [A 162] inapelable. Querer ir más allá o por encima de ella significa querer salir de

---

[146] No carece de mediaciones.

[ix] «La conciencia moral es una conciencia que es para sí misma un deber» (Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* IV, 2, § 4, Ak.-Ausg VI 185).

[147] O facultad de sentimiento *(Gefühlvermögen).*

[148] *irrenden* = que conduce al error, que hace que nos equivoquemos.

[iy] La fuerza con la que aquí es afirmada la autonomía moral, empleando incluso el término de «juez», no ajeno a Kant, muestra inevitablemente un punto de enfrentamiento con el pensamiento teísta cristiano. Ese mismo año Fichte será acusado de ateísmo.

sí mismo, querer separarse de sí. Todos los sistemas materiales de moral, es decir, aquellos que le buscan aún un fin al deber fuera del deber mismo, se remontan más allá y están enredados en el error fundamental de todo dogmatismo, que busca fuera del Yo el fundamento último de todo lo que es en el Yo y para el Yo. Esos sistemas morales sólo son posibles por una inconsecuencia, pues para el dogmatismo consecuente no hay ninguna moral, sino sólo un sistema de leyes naturales[iz]. Más aún, tampoco la facultad de juzgar puede equivocarse sobre si la conciencia moral ha hablado o no. Antes de que la facultad de juzgar esté enteramente segura al respecto, ¿qué fuerza al hombre a actuar? Ninguna acción sucede *por él* sin que él se determine a sí mismo a ella. Por tanto, si actúa sin estar seguro de la sentencia de su conciencia moral, entonces actúa sin conciencia moral[149]; su culpabilidad está clara, él no puede echársela a nada exterior a él. Para ningún pecado hay una disculpa, *es* un pecado y sigue siéndolo.

Considero necesario insistir sobre este punto tanto como sea posible, a causa de su importancia para la moralidad como para la ciencia sobre ella. Quien sostiene lo contrario, puede muy bien encontrar un fundamento de ello en su propio corazón –sólo ahí puede hallarse la falta, en ningún caso en el entendimiento[150]–, pero es sorprendente que se atreva a confesarlo abiertamente ante sí mismo y ante los demás.

2) A fin de que el término *sentimiento* no dé lugar a peligrosos malentendidos, insisto aún en esto: una proposición teórica ni es sentida ni puede serlo; pero sí son sentidas la certeza y la segura convicción que se unen al pensamiento, formado según leyes [F 175] teóricas, de esa [proposición teórica]. En el mero acto de pensar, uno no debe preocuparse ya de que la conciencia moral pueda salir airosa de ello; eso da [como resultado] un pensar inconsecuente, para el cual ya está diseñado el objetivo al que debe llegar. El pensar sigue estrictamente su propio camino, independiente de la conciencia moral. La intención[151] opuesta es *cobardía*. Se ha tenido que haber depositado entonces realmente poca confianza en la propia conciencia moral. Las enseñanzas pretendidamente objetivas [dadas] por el sentimiento son productos sin regla de la imaginación, que no resisten el examen de la razón teórica; y el sentimiento que va unido con ellas es el sentimiento de la libre acción espontánea de nuestra ima-

---

[iz] Véanse más adelante F 228, A 207, y en general las dos *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia,* que se nuclean en torno a la oposición dogmatismo / idealismo (FW I, 423 ss. = GA I/4, 186 ss.). En un dogmatismo consecuente con las exigencias teóricas de la razón todo estaría heterodeterminado mediante un sistema de leyes naturales, toda la realidad se reduciría al modo de ser de la cosa. Que eso sea un dogmatismo, es decir, que ahí se pretenda saber más de lo que de hecho se conoce, convirtiendo esas exigencias o ideas teóricas de la razón en principios constitutivos de las cosas en sí, es lo que muestra la Dialéctica transcendental de la *KrV*. Siguiendo en ello a Jacobi, Fichte (y después también Schelling) considera que Spinoza representa el dogmatismo consecuente, es decir, el sistema de la razón teórica llevado coherentemente hasta sus últimas consecuencias (véase, por ejemplo, de Fichte la *Grundlage,* § 1, 3 y 5, FW I, 100-101, 121-122, 255 = GA I/2, 263-264, 280-282, 392). Como un dogmatismo superior o spinozismo de la física elaboró después Schelling su Filosofía de la naturaleza.

[149] *gewissenlos,* sin escrúpulos, sin tener en cuenta su conciencia moral.

[150] «Qué clase de filosofía se elige depende, por tanto, de qué clase de hombre se es» (Fichte, *Primera introducción,* § 5 (FW I, 434 = GA I/4, 195).

[151] *Gesinnung* = intención, disposición de ánimo.

ginación. Es un sentimiento de nosotros mismos; pero no en nuestra totalidad originaria, sino sólo de una parte de nosotros mismos. Una proposición producida de esa manera es reconocida en que va contra las leyes del pensar, lo cual no puede ocurrir en ninguna convicción confirmada por la conciencia moral; el sentimiento que acompaña a esta proposición [es reconocible] en que no carece ciertamente de fuerza, sublimidad, interioridad, pero sí de *seguridad*[ja]. Ningún fanático[152] correría el peligro de ser confirmado por toda la eternidad en su convicción y que le fuera [A 163] imposible cambiar; ninguno se atrevería a correr el peligro de actuar según su sentimiento.

3) El sentimiento de la certeza nace por la convergencia de un acto de la facultad de juzgar con el impulso moral; por tanto, es una condición indispensable para la posibilidad de ese sentimiento el que el sujeto mismo sea el que realmente juzga. Luego no se da en modo alguno una certeza y una convicción de juicios ajenos, y la conciencia moral no se deja en absoluto guiar por una autoridad. Sería una contradicción clara y evidente un sentimiento de sí por algo que no soy ni hago yo mismo.

En consecuencia, quien actúa por una autoridad, actúa necesariamente sin conciencia moral, pues, según la demostración que acaba de ser aducida, él carece de certeza. Ésta es una proposición muy importante, cuyo establecimiento en todo su rigor es sumamente necesario.

[F 176] Ciertamente se puede dirigir la indagación de los hombres; se les puede proporcionar las premisas del enjuiciamiento que han de hacer, premisas que han de admitir quizá provisionalmente por autoridad. Ésa es más o menos la historia de todos los hombres; éstos reciben mediante la educación aquello sobre lo cual el género humano se ha puesto de acuerdo hasta su época, y lo que ha llegado a ser desde entonces una creencia[153] humana universal lo reciben como las premisas para sus propios juicios, premisas que la mayor parte de ellos admiten sin más examen. Únicamente el verdadero filósofo no toma nada sin examen, y su reflexión parte de la duda más absoluta de todo[jb].

[ja] «Lo que Rousseau tiene de verdadero, se funda directamente en su sentimiento; y su conocimiento tiene por tanto el defecto de todo conocimiento fundado en un mero sentimiento no desarrollado [= no bien analizado y comprendido]: que en parte es inseguro, porque no logra dar cuenta completa de su sentimiento; en parte lo verdadero se mezcla con lo no verdadero, porque un juicio fundado en un sentimiento no desarrollado presenta como equivalente lo que no lo es. Es decir, el sentimiento nunca se equivoca, pero el juicio se equivoca cuando interpreta de modo incorrecto el sentimiento y toma a un sentimiento mixto por uno puro» (Fichte, *Sobre el destino del erudito, FW* VI, 337 = *GA* I/3, 61).

[152] *Schwärmer* = fanático, visionario, exaltado.

[153] *Glaube* = creencia, fe.

[jb] El rechazo de toda autoridad externa a la razón, tomada ésta no sólo como capacidad de objetivación intersubjetiva de los fundamentos de convicción –cuyo máximo exponente es, sin duda, la voluntad misma de sistema, donde no se ha de aceptar ningún hecho que no sea genéticamente fundado (F 14, A 33-34)–, sino también en su aspecto subjetivo como acto individual, sitúa a Fichte claramente en la modernidad, e incluso en la Ilustración. Ese enfoque requiere que al menos «el verdadero filósofo» no acepte «nada sin examen»; o, como sentenciaba Descartes, «que para examinar la verdad es preciso, una vez en la vida, poner todas las cosas en duda tanto como sea posible» (*Principios,* I, § 1). Es cierto que ni Kant ni Fichte siguen el método cartesiano de la

Ahora bien, antes de llegar a actuar, cada uno está obligado por la conciencia moral a *juzgar por sí mismo* partiendo de aquellas premisas aceptadas de buena fe y por confianza, y a extraer enteramente por sí mismo las últimas consecuencias que determinen inmediatamente su actuar. Entonces, si su conciencia moral confirma lo que se desprende de aquellas premisas, ella confirma también con eso de manera mediada la *validez práctica* de las premisas, si bien no su validez teórica, pues el contenido moral que se añade a ellas, el cual se muestra únicamente en el resultado y es aprobado por la conciencia moral, puede ser correcto aunque lo teórico sea enteramente falso. Si su conciencia moral las desaprueba, aquellas premisas son destruidas, y es un deber absoluto renunciar a ellas. Aquello a partir de lo cual no se sigue absolutamente nada para lo práctico, es algo indiferente[154], que se puede dejar tranquilamente en su sitio. Es verdad que absolutamente ningún conocimiento es indiferente para el hombre; basta con que sea verdadero y que sea posible una convicción sobre él, para que haya de relacionarse necesariamente con lo práctico; pero para el hombre individual, en su situación limitada, una gran parte de la teoría puede seguir siéndole indiferente durante toda su vida.

[A 164] Por mor de la conciencia moral el hombre tiene que juzgar por sí mismo, acercar su juicio a su propio sentimiento; en caso contrario actúa de manera inmoral y sin escrúpulos[155]. Por consiguiente, no hay en absoluto ningún fundamento externo y ningún criterio externo para la obligación de un mandato moral. Ningún mandato, ninguna sentencia, aunque fuera emitido como algo divino, [F 177] es incondicionadamente obligatorio porque se encuentre aquí o allá[jc], o sea expuesto por éste o aquél; él lo es únicamente bajo la condición de que sea confirmado por nuestra propia conciencia moral, y únicamente por esa razón, *porque* es confirmado por ella; es un deber absoluto no aceptarlo sin una indagación propia, sino sólo después de haberlo examinado ante la propia conciencia moral, y es carecer absolutamente de conciencia moral omitir este examen. Contra esta sentencia, categórica y válida sin excepción, de la razón no se puede aducir absolutamente nada; y todos los pretextos, excepciones y modificaciones de la misma han de ser rechazados directamente. No está permitido decir: esto y esto encuentro que es verdadero, luego cualquier otra cosa que aparezca en ese mismo lugar[jd] será también verdadera. Lo primero y lo segundo son verdaderos porque se los encuentra verdaderos, no porque aparezcan en ese lugar; y es una despreocupación carente de conciencia moral atreverse a correr con lo tercero el peligro de que pu-

---

duda, pero en ambos el escepticismo fue un revulsivo que les sirvió de acicate para encontrar su propia figura. Es bien conocida la confesión de Kant al respecto: «La advertencia de David Hume [sobre la causalidad] fue justamente lo que por primera vez interrumpió, hace ya muchos años, mi sueño dogmático» (*Prolegómenos*, Prólogo, Ak.-Ausg. IV, 260). Y algo parecido le ocurrió a Fichte con el libro *Enesidemo* (1792), del escéptico G. E. Schulze, cuya reseña Fichte la comenzaba así: «Es innegable que la razón filosófica debe cada progreso notable, realizado en cualquier tiempo, a las advertencias del escepticismo sobre la inseguridad de los fundamentos en que se iba apoyando» (FW I, 3 = GA I/2, 41).

[154] *ein Adiaphoron*.

[155] *gewissenlos* = sin conciencia moral.

[jc] Por ejemplo, en los escritos que las distintas religiones puedan considerar como sagrados.

[jd] Piénsese de nuevo en un libro considerado sagrado.

diera ser, sin embargo, falso. Lo que no proviene de la creencia, de una confirmación ante nuestra propia conciencia moral, es absolutamente pecado[je].

* * *

§ 16

Sobre las causas del mal moral en los seres racionales finitos

Esta investigación, por una parte, no está desprovista en sí de interés, por cuanto que ha de responder a algunas preguntas que son habitualmente introducidas y contestadas de manera enteramente incorrecta; por otra parte, ella puede, por contraste, expandir mucha luz sobre lo dicho en el parágrafo anterior.

I

Lo que en general pertenece a un ser racional está necesariamente en todo individuo racional por entero y sin [F 178] falta; en caso contrario ese individuo no sería [A 165] racional. El ser racional, y esto nunca será excesivo recordarlo, no está compuesto arbitrariamente a partir de piezas heterogéneas, sino que es un todo; si se suprime una parte constitutiva necesaria, se suprime todo. Aquí se habla del ser racional considerado originariamente. Ahora bien, en virtud de la ley moral, el ser temporal empírico debe llegar a ser una copia exacta del Yo originario. El ser temporal es el sujeto de la conciencia: algo no está en él sino en la medida en que es puesto conscientemente por un acto libre de su propia actividad espontánea. Sin embargo, es concebible que este poner, estas reflexiones sobre lo que nos constituye originariamente, dado que todas ellas son limitadas, han de caer en una serie temporal sucesiva, que por tanto se tardará un tiempo antes de que todo lo que originariamente es en nosotros y para nosotros sea elevado a la clara conciencia. Describir ese proceso de las reflexiones del Yo en el tiempo significa ofrecer la historia del ser racional empírico[jf]. En esto sólo hay que ob-

---

[je] Léase aquí «pecado» como una transposición del mal moral para un público esencialmente religioso, es decir, como una analogía en clave religiosa para una moral basada estrictamente en la autonomía del Yo puro transcendental racional. Hay sin duda también un guiño para sus lectores evangélicos, pues, según recalcó Lutero (tomándolo de la *Epístola a los Romanos*), todo lo que no procede de la fe (*Glauben* = fe, creencia) es pecado.

[jf] «La Doctrina de la Ciencia debe ser una historia pragmática del espíritu humano» (Fichte, *Grundlage*, § 4, FW I, 222 = GA I/2, 365), pues ha de narrar los pasos o elementos transcendentales a través de los cuales se construye el Yo. Aquí, en este § 16 de la *Ética*, lo que se describe son tres momentos de la reflexión del yo empírico sobre sí mismo. El primero (descrito en el punto II) se refiere al estadio de evolución de la conciencia en el que el Yo alcanza su libertad formal; «formal» aquí significa que el Yo se determina libremente, pues ha llegado al concepto, pero aún no ha tomado plena conciencia de ello, ya que todavía se encuentra volcado enteramente en el contenido dado por el impulso natural, de manera que el concepto por el que se determina es la máxima de la felicidad propia. El segundo paso (punto III) se halla a medio camino entre el anterior impulso natural y la verdadera moralidad; la máxima de la felicidad propia permanece anclada en el concepto / propósito como lo que se debe hacer porque todos lo hacen, pero la autonomía comienza a llegar a la conciencia, sólo que en forma de

servar que todo aparece como si sucediera *de manera contingente,* porque todo depen de de la libertad, y en modo alguno de una ley mecánica de la naturaleza.

II

De algo ha de ser claramente consciente el hombre si debe tener conciencia en general y ser realmente un ser racional. Como primero en el tiempo, él llega a ser consciente del impulso natural, por las razones anteriormente indicadas[jg]; y actúa conforme a su[156] exigencia, ciertamente con libertad, en el significado formal de la palabra, pero sin conciencia de esa libertad suya. Él es libre para una inteligencia exterior a él, pero para sí mismo, si es que pudiera ser algo para sí mismo, desde ese punto de vista[jh] es únicamente un animal.

Es de esperar que, en ese estado, él reflexione sobre sí mismo. Entonces se eleva sobre sí mismo y accede a un nivel superior. Esta reflexión no sucede a consecuencia de una ley, por eso la anunciamos meramente como [F 179] algo deseable, sino por libertad absoluta. Sucede porque sucede. *Debe* suceder porque el yo empírico debe ser acorde con el puro, pero *no tiene necesariamente que* suceder. (La sociedad en la cual el hombre vive puede darle ocasiones para esta reflexión; pero, de causarla, de eso ella no es capaz en absoluto.)

Mediante esta reflexión, como ya hemos descrito anteriormente[ji], el individuo se desprende del impulso natural, y se pone independiente de él, como [A 166] inteligencia libre; así obtiene para sí mismo la facultad de aplazar la autodeterminación; y, con ella, la facultad de elegir entre una *pluralidad* de modos para satisfacer el impulso natural; pluralidad que surge precisamente por la reflexión y el aplazamiento de la decisión.

Pensemos un poco sobre esa posibilidad de elegir. El ser libre se determina solamente con conceptos y según conceptos. Por tanto, a la base de su elección ha de encontrarse un concepto sobre la elección, sobre lo que se ha de decidir en ella. [Pongamos que] se ha de elegir entre A, B y C. Si, por ejemplo, uno elige C, ¿es que puede preferirlo sin ningún fundamento, se entiende que sin un fundamento inteligible en el concepto? En modo alguno, pues entonces la elección no ocurriría por libertad, sino

---

impulso ciego, ocasional y no atenido a leyes (algo así como en el *Sturm und Drang,* el movimiento prerromántico llamado «tormenta y empuje»). Ese impulso a la autonomía, que abandona el provecho propio, se interpreta como algo que va más allá de lo debido y por tanto meritorio, o bien una manifestación de la bondad originaria de la naturaleza humana, y no como una consecuencia de un acto de libertad. El tercer momento (punto IV) es en el que el hombre eleva a la conciencia clara el impulso hacia la autonomía absoluta e ingresa en el ámbito de la verdadera moralidad.

[jg] Véanse los §§ 8, III y 9, II.

[156] Del impulso natural.

[jh] Desde el punto de vista en el que el Yo originario, el objeto de la reflexión filosófica, está situado en ese momento, que es diferente del filósofo que le observa. Esta diferenciación de la doble serie del Yo y del filósofo, es un elemento básico en el método genético de todo el idealismo alemán. Por lo respecta a la idea de la libertad formal, véase el § 10, I.

[ji] Véase § 10, II-III.

por el ciego azar. La libertad actúa según conceptos. Es absolutamente necesario que en C se encuentre algo que le haga preferible. Denominemos ese algo X.

Y otra pregunta: ¿cómo puede ser que precisamente X decida la elección, y no un posible -X? Esto no puede tener su fundamento en otra cosa que en una regla universal que el ser racional tiene ya. Ha de haber una premisa mayor del razonamiento que sería algo así: lo que es de esta y esta manera (= X) ha de ser preferido a todo lo demás; ahora bien, C es de esa manera, luego, etc. La [premisa] mayor contiene la regla. Tal regla es lo que *Kant*[157] designa muy afortunadamente mediante la denominación de *máxima*[jk]. (En un razonamiento teórico sería la [premisa] mayor; pero la teoría no es lo supremo para el hombre, y toda premisa mayor posible tiene por encima de ella una proposición [F 180] aún más elevada. Lo supremo para el hombre empírico, su *maximum*[158], es la regla para su actuar.)

Demorémonos un poco en este concepto de máxima. En primer lugar, en cuanto a la forma, ella es una máxima por un acto de mi propia libertad. Si ella no existiera por libertad, sería suprimida toda libertad restante, por cuanto que ciertamente a partir de ella se sigue todo el resto necesariamente y conforme a una regla fija. Así argumenta *Kant*[159] [jl]. Además –sobre esta [idea] preferiría construir [mi argumentación]–, es absolutamente contradictorio que al Yo le sea algo dado desde fuera. De lo que le viniera desde fuera, [A 167] de eso nunca podría ser inmediatamente consciente. Pero la máxima es objeto de la conciencia más inmediata de todas.

En consecuencia, si se ha de encontrar una máxima moralmente mala, no puede ser explicada de otra manera que a partir de la libertad del hombre mismo, y éste no puede echar la culpa de ella a nada fuera de sí. Además, el principio no es una máxima; y dado que no hay propiamente otro principio del actuar que la ley moral, la ley moral no es una máxima, pues no depende *de la libertad del sujeto empírico*. Algo lle-

---

[157] F no pone en cursiva «Kant».

[jk] La máxima es «una regla que el albedrío se da a sí mismo para el uso de su libertad» (Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, I, Ak.-Ausg. VI, 21). «El principio que convierte a ciertas acciones en deberes es una ley práctica. La regla del agente que él se da a sí mismo como principio a partir de fundamentos subjetivos se denomina su máxima; por tanto, en el caso de leyes idénticas, las máximas del agente pueden ser sin embargo muy diferentes» (*Metafísica de las costumbres,* Introducción IV, Ak.-Ausg. VI, 225). Véase también *KrV,* A 812, B 840, y *KpV,* § 1 (Ak.-Ausg. V, 19-21).

[158] Conservo el término latino que utiliza Fichte y lo pongo en cursiva por no ser una palabra española.

[159] F no pone en cursiva «Kant».

[jl] «... hay que hacer notar que aquí [cuando se dice que el hombre es malo por naturaleza] por naturaleza del hombre se entiende sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes objetivas morales), que precede a todo hecho que cae ante los sentidos, donde quiera que resida ese fundamento. Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene que ser siempre él mismo un acto de la libertad (pues en caso contrario el uso o el abuso del albedrío del hombre en relación con la ley moral no podría serle imputado, y el bien y el mal en él no podrían llamarse morales). En consecuencia, el fundamento del mal moral no puede hallarse en ningún objeto que determine al albedrío mediante inclinación, en ningún impulso natural, sino únicamente en una regla que el albedrío se da a sí mismo para el uso de su libertad, es decir, en una máxima. De ésta no se puede volver a preguntar cuál es el fundamento subjetivo de que se la adopte y no más bien la máxima contraria. Pues si ese fundamento ya no fuese él mismo una máxima sino un mero impulso natural, entonces el uso de la libertad podría ser reducido enteramente a una determinación por medio de causas naturales, lo cual contradice a la libertad» (Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, I, Ak.-Ausg. VI, 21).

ga a ser una máxima sólo en el momento en que yo, sujeto empírico, la convierto libremente para mí en regla de mi actuar.

Y en el nivel de reflexión[160] en el que hemos dejado aquí al hombre, ¿cual podría ser su máxima? Ya que todavía no aparece otro impulso en la conciencia que el impulso natural, y éste parte exclusivamente del goce y tiene al placer por móvil, esa máxima no puede ser otra que la siguiente: lo que promete el placer mayor en intensión y extensión, eso es lo que se ha de elegir; en una palabra, la máxima de la felicidad propia. Bien es verdad que, a consecuencia del impulso de simpatía, se puede buscar esta felicidad también con y en la felicidad ajena, pero sigue siendo siempre la satisfacción de ese impulso y el placer que nace de ella, por tanto la propia felicidad, el último objetivo del actuar. El hombre es en este nivel un animal con entendimiento.

He *demostrado* cuál ha de ser la máxima [F 181] en el nivel de reflexión actual; admito, por tanto, que ella es determinada por una ley teórica y que se puede deducir de ahí. Pero poco antes he dicho que ella es determinada por una espontaneidad absoluta del sujeto empírico. ¿Cómo pueden subsistir ambas afirmaciones una al lado de la otra? –Planteo esta pregunta ya aquí, aunque su contestación concierne a toda nuestra presente investigación–. *Si* el hombre permanece en este nivel de [A 168] reflexión, eso no es posible de otra manera que porque él tiene esa máxima. Bajo esta condición no puede tener ninguna mejor. Partiendo del nivel de reflexión presupuesto, por tanto, se puede deducir teóricamente la máxima. Pero *que* él permanezca en ese nivel de reflexión, no es en modo alguno necesario, sino que depende de su libertad; él *debería* absolutamente elevarse a uno superior, y también *podría* [hacer]lo. El que no lo haga es culpa suya; luego la máxima no apta[161] que se desprende de ahí es igualmente culpa suya. Por tanto, no se puede predecir en qué nivel de reflexión estará el individuo, pues ese nivel no se sigue de ninguna ley teórica. En consecuencia, es enteramente correcto juzgar que en esa situación, es decir, con ese modo de pensar y ese carácter, el hombre no pudo en modo alguno actuar de otra manera a como ha actuado. Mas sería incorrecto si uno se quedara en ese juicio y quisiera afirmar que el hombre tampoco puede tener otro carácter que el que tiene. Él debe absolutamente formarse otro si su carácter actual no es nada válido, y puede [hacer]lo, pues eso depende absolutamente de su libertad.

Aquí hay algo incomprensible, y no puede ser de otro modo, porque con la doctrina de la libertad en [su] aplicación al sujeto empírico, estamos ante los límites de lo concebible. En efecto, mientras yo no esté todavía en el nivel superior de reflexión, éste no existe en absoluto para mí; por tanto, no puedo tener ningún concepto de lo que debo [hacer] antes de hacerlo efectivamente. Sin embargo, sigue allí [siendo válido] que debo hacerlo absolutamente; en efecto, debo [hacer]lo en relación a [F 182] otro que juzga y que conoce ese nivel, y en relación a mí mismo para cuando yo lo conozca. Entonces no me disculparé alegando incapacidad, sino que me acusaré de no haberlo hecho ya desde hace mucho tiempo. Debo [hacer]lo en relación a mi carácter originario, que, sin embargo, no es él mismo sino una idea.

---

[160] *Reflexionspunkte* = punto o momento de reflexión.

[161] *untaugliche*.

Tampoco puede ser de otra manera, pues un acto de libertad es absolutamente porque es, y es algo absolutamente primero, que no se deja enlazar con ningún otro a partir del cual pudiera ser explicado. Únicamente porque no se reflexiona sobre eso, surgen las dificultades que tantos encuentran cuando llegan a este punto. *Concebir* significa enlazar un pensamiento con otro, pensar el primero por mediación del segundo. Donde tal mediación es posible, no existe libertad, sino mecanismo. Querer concebir un acto de libertad es, por tanto, absolutamente contradictorio. Justamente, si pudiera ser concebido, no sería libertad[jm].

Así son también todas las reflexiones particulares que aquí vienen exigidas, absolutos puntos de partida de una serie enteramente nueva, de las cuales no se puede decir de dónde [A 169] vienen, dado que ellas no vienen en absoluto de ninguna parte. Con eso obtiene ya de paso mayor claridad lo que *Kant*[162] dice: el mal moral radical en el hombre le es innato, y sin embargo tiene su fundamento en la libertad[jn]. Es sin duda posible prever y concebir que el hombre permanecerá en el nivel inferior de reflexión durante un tiempo, o incluso durante toda su vida, puesto que no hay absolutamente nada que le *impulse* más arriba; y la experiencia confirma al menos lo primero como universal. En esa medida el mal moral le es innato. Pero no es necesario que permanezca ahí, dado que tampoco hay nada que le retiene en él. Le es igualmente posible trasladarse enseguida al nivel más elevado; y, si él no lo ha hecho, eso es por no haber utilizado su libertad, aunque en su estado actual no sea consciente de su [F 183] culpabilidad. En esa medida el mal moral en el hombre tiene su fundamento en la libertad[jñ].

[jm] Véase nota «k».

[162] F no pone en cursiva «Kant».

[jn] «Este mal moral es radical porque corrompe el fundamento de todas las máximas; y a la vez, como propensión natural, no se lo puede extirpar mediante fuerzas humanas, porque esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas y eso no puede tener lugar cuando el fundamento subjetivo supremo de todas las máximas se presupone corrompido; y sin embargo tiene que ser posible superar esa propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que actúa libremente. [...] Esta culpa innata (*reatus*), así llamada porque se deja percibir tan pronto como se manifiesta en el hombre el uso de la libertad y sin embargo, a pesar de todo, tiene que haber surgido de la libertad y puede ser por consiguiente imputada...» (Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* I, 3, Ak.-Ausg. VI, 37-38).

[jñ] Según la *ética,* el mal moral de suyo procede «por no haber utilizado su libertad», como acabamos de ver, por el no uso (*Nichtgebrauch*) de la misma, con lo cual no se ha podido vencer la inercia natural del hombre o, como diría Kant, las inclinaciones. ¿Pero cómo puede haber una acción moral donde no se da la libertad?, ¿no será esa inercia un mal simplemente físico, natural, orgánico? Hemos de atender, por tanto, a los diversos momentos de la aparición de la libertad, los tres que en este § 16 se establecen: 1) una libertad meramente formal, cuyo contenido es el del impulso natural; 2) un segundo nivel en el que el contenido de la libertad es ya la propia libertad, pero en cuanto impulso ciego y sin ley; 3) y, por último, la plena comprensión de la libertad por sí misma formal y materialmente. El mal moral se sitúa en los dos primeros estadios, en los que la libertad existe, pero no plenamente. Atendiendo a esa presencia activa (es también un impulso), aunque imperfecta, de la libertad, necesaria para todo lo moral y, en consecuencia, también para el mal moral, es por lo que Kant, en la Primera Parte de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón,* pone a la raíz de éste un acto originario de libertad: «Por tanto, el fundamento del mal moral no puede hallarse en ningún objeto que determinara el albedrío por inclinación, en ningún impulso natural, sino únicamente en una regla que el albedrío se pone a sí mismo para el uso de su libertad» (*La religión dentro de los límites de la mera razón,* Ak.-Ausg. VI, 21): el mal moral

La máxima deducida es efectivamente ausencia de ley, pero no es aún falseamiento de la ley ni hostilidad contra ella. Hay que tener esperanza y confiar en que, tarde o temprano, el hombre se eleve por sí al punto de vista superior, con tal de que se le deje a cargo de sí mismo[jo]. Ello se hace extraordinariamente difícil cuando, con sofismas, esa máxima no apta es elevada hasta convertirla en un principio, como ha ocurrido gracias a muchos que se llaman filósofos. Con ello no estoy pensando en los defensores del principio de la felicidad y de la perfección entre los alemanes. En éstos se trataba más bien de un malentendido y de un defecto de expresión, y su sentido era en su mayor parte menos culpable que sus palabras. Sino que me refiero especialmente a los moralistas ateos y materialistas, apreciados en tiempos pasados en el extranjero, como Helvétius y otros[jp], los cuales decían: es un hecho que el hombre lo hace todo por egoísmo, y no hay en modo alguno otro fundamento para la acción en su naturaleza; ésta es su determinación, él no puede ser de otra manera y no debe serlo; y quien quiera ser mejor ahí, es un loco y [A 170] un visionario[163] que desconoce los límites de su naturaleza. Por este razonamiento, a aquel que se lo cree –considerando el asun-

---

reside en la máxima que la libertad se pone en su actuación, aunque también de él se dan tres niveles: la fragilidad, la impureza y la corrupción (*op. cit.*, Primera Parte, II; Ak.-Ausg. VI, 29-30). Dos años después de su *Ética*, en *El destino del hombre*, Fichte afirma lo mismo: el mal moral es «la consecuencia de un mal uso *(Mißbrauch)* de la libertad» (FW II, 307 = GA I/6, 299), de un «uso *(Gebrauch)* de la libertad para el mal moral» (FW II, 276 = GA I/6, 275). En realidad el asunto viene a parar a lo mismo, pues ese uso de la libertad ha consistido en dejar prevalecer al impulso natural cediendo a su corriente (FW II, 314 = GAI/6, 304-305), entregándose a las inclinaciones, diría Kant, y por eso para éste sólo la elección del albedrío a favor de la ley moral es propiamente «una capacidad, [mientras que] la posibilidad de apartarse de ella sería una incapacidad (*Unvemögen*)» (Kant, *Metafísica de las costumbres*, Introducción IV, Ak.-Ausg. VI, 227), una carencia de la propia libertad. Pero aun así el mal moral depende de la libertad, pues ésta ya estaba ahí formalmente, dice Fichte, y hubiera podido prevalecer en virtud de la libertad ideal del concepto, y hacer que el impulso quedara en eso, en mero impulso, sin llegar a la causalidad. Pero ha preferido dejarse llevar por la inercia, y ésa ha sido su máxima; un mal uso de su libertad del que el hombre, sin embargo, no se da plenamente cuenta aún en ese estado. Véase también la nota «ke».

[jo] El hombre ha de liberarse de toda tutela (sobre todo jurídica y religiosa, había dicho Kant) que le mantenga en minoría de edad, y hacerse cargo de sí mismo: *¡Sapere aude!*, atrévete a pensar y actuar por ti mismo, ésa es la divisa de la Ilustración (Kant, *Respuesta a la pregunta qué es Ilustración*, Ak.-Ausg. VIII, 35 ss.). Con tal de que se le deje libertad de pensamiento, el hombre llegará a su mayoría de edad. Es reflexionando sobre la Revolución Francesa y escribiendo una *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793), como Fichte inicia su sistema poniendo a la libertad como alfa y omega del mismo: «Mi sistema es el primer sistema de la libertad [...] Mientras escribía sobre su [de Francia] Revolución, me vinieron como premio los primeros signos y barruntos de ese sistema» (carta de Fichte al poeta Baggesen de abril / mayo de 1795, GA III/2, 298).

[jp] Claude Adrien Helvétius (1715-1771). «Tanto en materia de *moral* como de *espíritu*, es el *interés* solo el que dicta todos nuestros *juicios*» (HELVÉTIUS, *De l'esprit*, París, 1758, p. VII). «La conclusión general de este discurso es que el interés, tal y como se había propuesto probar, es el único dispensador de la *estima* y del *desprecio* respecto a las *acciones* y a las *ideas* de los hombres» (*op. cit.*, p. XII). «Lejos de nosotros todos esos pedantes apasionados de una falsa idea de perfección. Nada más peligroso en un Estado que esos moralistas enfáticos y sin espíritu que, concentrados en una pequeña esfera de ideas, repiten continuamente lo que han oído decir a sus amigas, recomendando sin cesar la moderación de los deseos, y quieren aniquilar las pasiones en todos los corazones» (*op. cit.*, p. 164). En cuanto los «otros», es bien conocida la sentencia siguiente de Hume: «La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas» (*Tratado de la naturaleza humana*, libro II, parte III, sección 3). Véase la nota «gl».

[163] *Schwärmer*.

to de manera natural– se le quitan las ganas y se le hace imposible toda aspiración hacia algo superior.

Ya sin esa falsa filosofía ése modo de pensar se ve muy confirmado por la costumbre general y por la experiencia –que muy bien parece ser la misma en todas las épocas– de que la inmensa mayoría de los hombres que están a nuestro alrededor no son mejores; con ello surge también el prejuicio de que aquellos que parecen ser mejores según sus acciones exteriores, que es lo único que se puede observar, en el fondo de sus corazones no pueden tener otras intenciones, sólo que [actúan] con más prudencia y conocimiento del mundo. Además, y ésta no es tampoco una observación sin importancia, al hombre le es *natural* (es decir, que sin un acto de espontaneidad permanece [F 184] ahí) tomar prestada su máxima de la praxis general, o de la que a él le parece más común, y juzgar lo que *debe* ocurrir a partir de lo que *ocurre realmente*. La razón de ello es ésta: la educación en su más amplio sentido, esto es, la influencia de la sociedad en general sobre nosotros, es la que primeramente nos forma en relación con la posibilidad de usar nuestra libertad[iq]. Con la formación que hemos recibido de ese modo, es natural que sea así, a menos que nos alcemos por encima de ella. Si la sociedad fuera mejor, nosotros lo seríamos también; aunque sin mérito propio. La posibilidad de tener mérito propio no es suprimida por eso; sólo que comienza en un nivel superior.

III

Pero si al hombre se le deja a cargo de sí mismo y no es encadenado ni por el ejemplo de su época ni por una filosofía perniciosa, es de esperar que se hará consciente del impulso hacia la autonomía absoluta que continúa habiendo y actuando en él. Él se eleva entonces a una libertad completamente distinta; pues en el ámbito de la máxima que se acaba de describir es sin duda *formaliter* libre, pero *materialiter* entera y completamente dependiente de los objetos de la naturaleza. Él no tiene otro fin que el goce que ellos le procuran.

[A 171] He dicho: con sólo que al hombre se le deje a cargo de sí mismo, se elevará quizá más alto. Todos ven que no hay un tránsito continuo desde la carencia de pensamiento y desde la falta de atención, en las cuales el impulso no existe en modo alguno para nosotros, a la reflexión sobre él, que en consecuencia ésta ocurre por medio de un acto especial de espontaneidad; y esta verdad no debe en modo alguno ser contradicha por nuestra declaración de que el individuo irá tal vez más allá. El asunto sólo es contemplado aquí como determinado por leyes naturales, y no puede ser contemplado de otro modo si queremos reflexionar sobre ello coherentemente. Sigue siendo verdadero que, a pesar de todos los malos ejemplos y de todos los pervertidos filosofemas, el hombre debe [F 185] no obstante alzarse por encima de ellos, y también puede [hacer]lo; y será siempre su propia culpa si no lo hace, pues todas esas circunstancias externas no tienen verdaderamente ninguna causalidad sobre él; no son *ellas* las que obran en él y por él, sino que es él mismo el que se determina con su es-

[iq] Véase el § 3 del *Fundamento del Derecho natural*.

tímulo. También sigue siendo verdadero que, a pesar de todos los obstáculos, algunos individuos se alzan efectivamente sobre ellos. El *cómo* permanece inexplicable, es decir, sólo se puede explicar a partir de la libertad. Por analogía con un grado excelente de capacidad intelectual, se lo podría denominar *genio para la virtud*. No es *sentimentalismo*, como dice cierto escritor[jr], sino *autonomía*; y el que quiera educar en la virtud, tiene que educar en la autonomía.

Si de una manera inconcebible[js] este impulso hacia la autonomía logra llegar a la conciencia, pero como simple impulso ciego, porque no se reflexiona sobre él ni deliberadamente ni con conciencia de la reflexión, entonces él aparece necesariamente como algo contingente, como algo que existe en nosotros por casualidad y sin un fundamento superior. Es de prever que ya por este fenómeno el carácter del individuo adquirirá una nueva y distinta determinación; y esta determinación del carácter es la que ahora hemos de investigar.

Las notas diferenciadoras y las que importan en la investigación de este [A 172] carácter son éstas: que el impulso únicamente aparece como impulso ciego, no como ley ni como estando bajo una ley; además, puesto que el carácter ya está determinado por la máxima del provecho propio anteriormente descrita, aparece como contingente y extraño a la esencia de nuestra naturaleza, como algo que precisamente no habría de ser. A partir de esas notas hemos de sacar consecuencias. No es necesario que alguien llegue en general a este nivel, y tampoco es necesario que permanezca en él; pero *si* alguna vez alguien está ahí, necesariamente su carácter se transforma de una cierta manera determinada.

En primer lugar, en ese nivel, en la medida en que nuestras acciones han de ser explicadas desde él, no se actúa [F 186] en absoluto según una *máxima*, sino conforme a un mero impulso. Por tanto, surge un modo de actuar que el actuante no se explica a sí mismo, ni se lo puede explicar, y que aparece como contradictorio; así, también los defensores del primer modo de pensar, enteramente sensible, se apoyan en lo contradictorio de este modo de actuar, confunden la verdadera moralidad con él, y califican de absurdo tanto a éste como a aquélla. Ya sólo este rasgo es suficiente para decidir la reprobación de ese modo de actuar. La primera de las máximas presentadas, la del provecho propio, sigue en cuanto máxima dominando en este estado, y donde se actúe con conciencia del fin, se actúa siempre según ella; una acción motivada por el impulso ciego constituye sólo la excepción de la regla. De ahí procede también que, si se

---

[jr] La edición de la Academia nos indica que aquí se alude a Joachim Heinrich Campe (1746-1818), y a su libro *Über Empfindsamkeit und Empfindelei in pädagogischer Hinsicht* («Sobre sentimentalismo y sensiblería desde el punto de vista pedagógico»), publicado en Hamburgo en 1779, en cuya página 4 leemos: «Lo que quiere decir en general el término *sentimentalismo*, que con él no se piensa una mayor capacidad para toda clase de sensaciones o sentimientos, sino sólo una mayor capacidad para aquellos en los que hay algo *moral*, mis lectores o bien ya lo saben desde hace mucho tiempo, o lo saben ahora, y por tanto en ambos casos no tengo necesidad de pararme en ello». Recuérdese que el término *Empfindsamkeit* (sentimentalismo, sensibilidad o sentimentalidad) se empleaba para designar un movimiento prerromántico alemán, cuya máxima figura fue Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803).

[js] «Inconcebible» en el sentido de que el impulso hacia la autonomía no puede ser explicado por otra causa que lo determine heterónomamente, sino que es un acto de libertad.

quiere dar cuenta después del móvil de su acción, se lo intente deducir de aquella máxima, se invente una conexión con ella y, de ese modo, en cierta manera se cometa una injusticia consigo mismo.

Por lo que respecta a la materia del querer, de ello surge la máxima del *dominio ilimitado y sin ley sobre todo lo exterior a nosotros,* máxima que, si bien no es pensada con claridad, contiene el único fundamento de explicación para alguien que lo observa desde un punto de vista superior. El hombre no se propone –él no tiene absolutamente ningún propósito, sino que es impulsado ciegamente–, pero actúa como si tuviera el propósito de someter a todo lo exterior a él al dominio absoluto de su voluntad; y eso, en verdad, absolutamente por ninguna otra posible razón que porque él lo quiere. Es claro sin más que tal modo de actuar ha tenido que surgir del impulso, ciego y carente de ley, a la autonomía absoluta. Se apreciará en lo justo a esa máxima si se la compara con la máxima auténticamente moral. En efecto, ésta quiere sin duda también libertad e independencia; pero quiere llegar a ellas sólo poco a poco y conforme a ciertas reglas; por tanto, no quiere una causalidad incondicionada y sin ley, sino una que esté [A 173] sometida a ciertas limitaciones. El impulso del que hablamos aquí exige causalidad incondicionada e ilimitada.

[F 187] Las manifestaciones bien conocidas y muy comunes de esta mentalidad[164] son las siguientes: se quiere tener ciertamente buena voluntad, y se quiere que todos los demás fuera de nosotros hagan depender todo de nuestra buena voluntad; pero de deber y obligación y ley no se quiere oír absolutamente nada. Se quiere ser magnánimo e indulgente, pero no justo. Se tiene buena voluntad, hacia los otros, pero no consideración y respeto en relación a sus derechos. En una palabra, nuestra voluntad empírica, la cual a su vez sólo depende de nuestra voluntad, y que, por tanto, es una voluntad empírica absoluta, debe ser ley para toda la naturaleza (la disponible y carente de razón) fuera de nosotros.

Cada uno ha de comprender que estos rasgos de carácter no se dejan explicar por el mero impulso hacia el goce. Todo intento de explicación de esa especie es forzado, y no logra aquello que debe lograr, con sólo que se quiera realmente la dicha de los otros fuera de nosotros, y no sólo se finja ese fin no apto para esconder otro aún menos apto: el apetito[165] del mero goce. El objeto de nuestra voluntad no está en modo alguno determinado por un posible goce, sino que está determinado absolutamente por la voluntad; por lo que se refiere a la forma, exactamente igual que en el modo de pensar auténticamente moral.

Además, el impulso conserva necesariamente su carácter, el que exige respeto. *O bien* [ocurre que] la realización de este modo de pensar no cuesta ningún sacrificio en relación al goce, porque quizá no se tengan apetitos, o porque las circunstancias no nos imponen ningún sacrificio. Entonces se aprueba fríamente no tal vez el propio comportamiento, pues no se ha reflexionado sobre él como estando bajo una regla, pero sí el curso de la naturaleza o el modo de actuar de nuestros semejantes. Se creería poder *exigir* –pues ése es precisamente el carácter del impulso hacia la autonomía– que todo se incline ante nuestra voluntad; eso sucede y, según nuestro modo de pensar, no

[164] *Sinnesart,* modo-de-senir.

[165] *die Begierde* = apetito, deseo.

sucede otra cosa aquí que aquello que es enteramente justo y en orden. Ningún placer ni alegría propiamente tal van ligadas a este logro, porque no esperábamos ningún favor de la naturaleza, sino que únicamente exigíamos que ella cumpliera con su obligación. Si, por [F 188] el contrario, no recibimos lo que deseábamos, entonces no nacen precisamente dolor y sufrimiento en cuanto sentimientos melancólicos y depresivos, sino disgusto en cuanto afecto enérgico, porque somos impulsados por la propensión a la autonomía, y exigimos decididamente lo que queremos. Acusamos a Dios y a la naturaleza de una ofensa y de una denegación de justicia, y a los hombres en particular de ingratitud y de falta de reconocimiento.

O bien [ocurre que] la realización de ese modo de pensar cuesta sacrificios. Es muy [A 174] posible que se lleve a cabo con las mayores renuncias, porque ese impulso es superior a aquel que se dirige hacia el mero goce. Dado que el impulso ha conservado su carácter, que es el de dirigirse hacia el respeto, entonces aparece un *respeto* de su propio *valor*. En ello se ha de hacer notar lo siguiente. En primer lugar, ese respeto del valor no es tanto una alta estima de nuestro libre actuar por absoluta espontaneidad, cuanto más bien una alta estima de nuestro carácter como de algo inmutable y que nos es dado. Nos causa alegría encontrarnos tan buenos y tan nobles como apenas hubiéramos podido pensar. Que así haya de ser se ve en que actuamos conforme a un impulso ciego, luego propiamente no con libertad ni discernimiento; nosotros no hemos reflexionado sobre nuestra acción antes de actuar, sino que la encontramos sólo como algo dado en el momento en el que ocurre; también la regla según la cual ella pudiera haber sucedido la encontramos con posterioridad; ella es y permanece siendo, por tanto, algo dado, no algo hecho por nosotros, y un bien innato, dado que ella ha de ser algo bueno. Ese rasgo se delata muy a menudo, tanto en la vida común como en el razonamiento filosófico. Por ejemplo, la afirmación de la bondad originaria de la naturaleza humana se funda en la experiencia, pues tampoco los defensores de la misma pretenden otra cosa, y en verdad en la especie de experiencia que acabamos de describir. (Esta afirmación es enteramente falsa. La naturaleza humana no es originariamente ni buena ni mala moralmente. Ella sólo llega a ser una de las dos cosas por libertad.)

Además, esta estima de nosotros mismos no es una aprobación [F 189] fría y tranquila, como la estima moral de sí, sino que va ligada a la *alegría* que procede siempre de lo inesperado, a la alegría sobre nosotros mismos, de que somos tan buenos. Que ello haya de ser así, se ha de concebir a partir de esto: hemos actuado conforme a un impulso ciego y sin exigir nada de nosotros. El eje en relación al cual nos colocamos conscientemente junto a todos nuestros semejantes es la máxima del provecho propio; es así como son de hecho todos los hombres, pensamos, y más no se les puede pedir. Pero nosotros nos encontramos muy elevados por encima de esa medida común de la humanidad, nosotros tenemos méritos enteramente particulares. No nos encontramos, por ejemplo, como nos encontraríamos considerados según la ley moral: *así como debemos ser sin más,* sino que nos encontramos incomparablemente mejores de lo que justamente tendríamos necesidad de ser. Para nosotros no hay ahí sino acciones grandes y nobles y meritorias, *opera supererogativa*[166]. Para caracterizar con un único ras-

[166] Obras dignas de altísima remuneración.

go esta mentalidad: todo lo que Dios, la naturaleza y los otros hombres hacen por nosotros es absoluta obligación; ellos no pueden hacer nunca algo que vaya más allá, y son siempre inútiles esclavos; pero todo lo que nosotros hacemos [A 175] por ellos es bondad y gracia. Actuemos como actuemos, nunca podemos estar equivocados. Si sacrificamos todo a nuestro goce, eso es enteramente correcto y nada más que un ejercicio de nuestro derecho legítimo y fundado. Si renunciamos a él por una vez y por poquito que sea, entonces tenemos un mérito enorme.

Que ese modo de pensar, reconducido a su principio, es irracional, apenas lo podrá negar nadie; que él, ciertamente de manera oscura y sin ser llevado a concepto, se presenta muy a menudo, que incluso lo hace en aquella gente que es considerada como muy justa y virtuosa, tampoco lo negará aquel que conoce a los hombres y es capaz de penetrar en su interior. Con ello no estamos pensando en individuos particulares, sino en la humanidad en su totalidad. Casi toda la historia de la humanidad no es otra cosa que la documentación de nuestra afirmación; y únicamente mediante la presuposición de esa mentalidad ella es [F 190] comprensible. Sojuzgamiento de los cuerpos y de las conciencias de las naciones, guerras de conquista y de religión, y todas las fechorías por las que la humanidad ha sido deshonrada desde siempre, ¿cómo pueden explicarse? ¿Qué es lo que movió al opresor a perseguir su fin en medio de fatigas y peligros? ¿Esperaba que por eso se iban a ensanchar las fuentes de su goce sensible? En modo alguno. «Lo que yo quiero, eso debe suceder», «lo que digo, eso debe quedar», era el único principio que le ponía en movimiento.

Ya ha sido mostrado anteriormente que ese modo de pensar se dirige al goce. La presunción que le acompaña se funda precisamente en la conciencia de los sacrificios de los que, según su opinión, él hubiera podido dispensarse. En efecto, satisfacer este modo de pensar procura después otro goce no sensible, el de las caricias que uno se hace a sí mismo; pero este goce no es en modo alguno el fin al que se tiende, no es el móvil de nuestras acciones. El fin que, si bien no pensado de modo claro, guía sin embargo oscuramente nuestra acción, es el de que nuestro albedrío sin ley lo domine todo. *A ese* fin sacrificamos el goce y después nos adulamos a causa de nuestro desinterés.

Si el hombre es contemplado como ser natural, ese modo de pensar tiene una ventaja sobre el anteriormente descrito, donde todo era apreciado según el goce sensible que procuraba. Mirado desde ese punto de vista, inspira admiración; mientras que, por el contrario, es despreciado aquel que ha de calcular primero lo que va a ganar con ello antes de mover una mano. Pues aquel modo de pensar es y sigue siendo siempre independencia respecto a todo lo exterior a nosotros; un reposar sobre sí mismo. Se le podría denominar *heroico*. Es asimismo el modo habitual de pensar de los héroes de nuestra historia. Pero, si se le considera en su aspecto moral, entonces no tiene el más mínimo valor, porque no proviene de la moralidad. Incluso es más [A 176] peligroso que el primero meramente sensible. Por él no ciertamente el principio de la moralidad (pues éste no existe en modo alguno en ese modo de pensar), pero sí el enjuiciamiento que hacemos [F 191] de las acciones materiales procedentes de ese mismo principio, se adultera y se impurifica, por cuanto que uno se acostumbra a considerar

como meritorio y noble lo que es conforme al deber[jt]. El publicano y pecador no tiene sin duda, mayor valor que el fariseo que se cree justo[ju], pues ambos no tienen el más mínimo valor: pero es más fácil mejorar al primero que al segundo.

IV

El hombre no tiene nada más que hacer que elevar a la conciencia clara aquel impulso hacia la autonomía absoluta que, cuando actúa como impulso ciego, produce un carácter muy inmoral; y, por esta simple reflexión, ese impulso se transformará, en esa misma conciencia, en una ley que manda absolutamente, como ya antes ha sido mostrado[jv]. De igual modo que toda reflexión limita lo reflexionado, también aquí es limitado [dicho impulso] por esta reflexión, y de ser un impulso ciego hacia la causalidad absoluta se convierte, en virtud de tal limitación, en una ley de causalidad condicionada. El hombre sabe ahora que debe absolutamente [hacer] algo.

Ahora bien, si ese saber debe transformarse en acción, se exige que el hombre convierta en máxima suya el hacer siempre y en cada caso lo que exige el deber *porque él lo exige*. Esto último se encuentra ya en el concepto de una máxima, la cual es la regla suprema y absoluta, que no reconoce ninguna otra por encima de ella.

Es absolutamente imposible y contradictorio que alguien, teniendo conciencia clara de su deber en el momento de actuar, *se decida,* con buena conciencia, *a no realizar su deber;* que él, rebelándose contra la ley, le deniegue la obediencia y convierta en máxima suya no hacer lo que es su deber porque es su deber. Tal máxima sería diabólica; pero el concepto de diablo se contradice a sí mismo y por tanto se suprime a sí. Eso lo demostramos de la siguiente manera: «El hombre es claramente consciente de su deber» significa: en cuanto inteligencia exige de sí absolutamente hacer algo; «se decide con buena conciencia a actuar contra [F 192] su deber» significa: exige de sí en el mismo momento indiviso no hacer eso mismo. En consecuencia, en el mismo momento y por la misma facultad habría en él [A 177] exigencias contradictorias, una hipótesis que se destruye a sí misma y que constituye la más clara y manifiesta contradicción[jw].

Sin embargo, es muy posible que uno en sí mismo *ofusque* la conciencia clara de la exigencia del deber. En efecto, sólo por un acto de espontaneidad absoluta nace esa

---

[jt] Es decir, considera como algo que está más allá de lo debido, y por tanto algo extra (meritorio y noble) al no estar incluido en su máxima de la felicidad propia, lo que de suyo se encuentra comprendido por el verdadero deber moral.

[ju] Evangelio de san Lucas XVIII, 9-14.

[jv] Véanse §§ 10, III al 13.

[jw] «La perversión que les haga odiar el bien porque es el bien, y favorecer el mal por puro amor al mal como tal, esa perversión, que es la única que podría excitar mi cólera, no la atribuyo a ninguna persona que tenga figura humana, porque sé que no reside en la naturaleza humana» (Fichte, *El destino del hombre* FW II, 313-314 = GA I/6, 304). Lo único que busca el hombre en el mal moral es lo agradable natural (*op. cit.,* FW II, 314 = GA I/6, 305), beneficios y goces empíricos (*op. cit.,* FW II, 276 = GA I/6, 275). Tampoco para Kant el hombre es capaz de ser diabólico, es decir, de tener una razón maligna y ponerse como máxima hacer el mal por el mal (*La religión dentro de los límites de la mera razón,* Ak.-Ausg. VI, 35 y 37).

conciencia, y únicamente por la continuación de aquel acto de libertad ella permanece; si se deja de reflexionar, desaparece. (Aquí se da el mismo caso que [sucede] con muchos conceptos de la filosofía transcendental. Tan pronto como se desciende del punto de vista superior, el único en el que son posibles, desaparecen ellos mismos en la nada.) La cosa es, por tanto, así: si se reflexiona continuamente sobre la exigencia de la ley, ella permanece ante nuestros ojos y es imposible no actuar conforme a ella y resistirla. Si nos desaparece, entonces es imposible actuar según ella. Luego en ambos casos reina la necesidad; y aquí parece que hemos caído en un fatalismo inteligible, sólo que de un grado inferior al usual. En efecto, en el fatalismo usual la ley moral, existente sin la intervención de la libertad, unas veces causa en el hombre la conciencia de sí mismo y una acción correspondiente a ella, otras veces no tiene esa fuerza, y a falta de este móvil otro inferior es el determinante. Este sistema está ya descartado por la comprensión, no carente de importancia, de que la ley moral no es en modo alguno algo que esté en nosotros sin ninguna intervención, sino que es realizada por nosotros mismos. No obstante, en el presente sistema la conciencia de la ley moral o bien perdura, y entonces esa conciencia efectúa necesariamente la acción moral, o bien desaparece y entonces es imposible un actuar moral. La apariencia de fatalismo desaparece en cuanto se repara en que depende ciertamente de nuestra libertad que aquella conciencia perdure o se ofusque. Con esto ocurre lo mismo que con los diversos niveles de reflexión indicados anteriormente.

[F 193] Además, obsérvese bien que también este acto de libertad, gracias al cual se mantiene clara esa conciencia o bien se la ofusca, es un acto absolutamente primero y por eso inexplicable. En efecto, el que yo ofusque en mí la exigencia de la ley no sucede según una máxima, y por tanto no con conciencia de lo que hago y de la libertad con que lo hago. Eso sería la rebelión contra la ley que hemos mostrado anteriormente como contradictoria. Sucede absolutamente porque sucede, sin ningún otro fundamento superior. O [con otros términos], para mostrarlo aún desde otro lado, la desaparición de la conciencia del deber es una *abstracción* de este mismo. Ahora bien, hay dos especies [A 178] muy diferentes de abstracción. O bien abstraigo con conciencia clara, según una regla, o la abstracción surge en mí espontáneamente, también donde no debía abstraer, mediante un pensar *indeterminado,* en virtud del cual, por ejemplo, aparece toda filosofía de fórmulas[jx]. La desaparición de que aquí se habla es una abstracción de la segunda especie, un pensar indeterminado que va contra el deber, por cuanto que la conciencia determinada del deber es ella misma un deber. En

---

[jx] *Formular-Philosophie,* filosofía formularia o de meras fórmulas vacías de contenido. «Es preciso también señalar de paso que en una Doctrina de la Ciencia son establecidos ciertamente *facta* y por eso se distingue, como sistema de un pensamiento real, de toda filosofía de fórmulas vacía *(leeren Formular-Philosophie),* pero en la Doctrina de la Ciencia no está permitido postular sin más algo como *factum*, sino que tiene que aducirse la demostración *de que* algo es un *factum*» (Fichte, *Grundlage,* FW I, 220 = GA I/2, 363). Véase también *Fundamento del Derecho natural,* Introducción I: «Cómo se diferencia una ciencia filosófica real de una mera filosofía de fórmulas» (FW III, 1 = GA I/3, 313). Allí se nos dice que el proceder de ésta «nos da conceptos sin objetos, un pensar vacío» (FW III, 5 = GA I/3, 316). Por el contrario, la filosofía real parte de algo real, de una acción intuida en su realidad mediante la intuición intelectual o interna, y no de algo arbitrariamente inventado o meramente posible. Véase esta *Ética,* F 219, A 199-200, y las notas «at» y «dj».

virtud de un acto que es un comienzo absoluto sucede, por el contrario, que mantengo clara la conciencia del deber. Sobre este asunto sólo se puede decir eso. Por la carencia de pensamiento y la falta de atención respecto a nuestra naturaleza superior, con las cuales comienza necesariamente nuestra vida, nos acostumbramos a esa carencia de pensamiento y nos encarrilamos en la vía común, sin que por ello se deba decir que no pudiéramos elevarnos por encima de este estado mediante la libertad. E igualmente a la inversa, también nos *acostumbraremos* a una sólida reflexión y a estar atentos a la ley, sin que por ello sobrevenga como consecuencia una necesidad. El ejercicio y la atención, la vigilancia sobre nosotros mismos, han de perdurar siempre, y nadie está seguro ni un momento de su moralidad sin ese continuo esfuerzo[iy]. Ningún hombre, incluso, por lo que vemos, ningún ser finito es *confirmado* en el bien.

La conciencia clara y determinada desaparece. En esto se pueden pensar dos casos. O bien esa [F 194] conciencia desaparece para nosotros enteramente y, hasta la acción, no queda absolutamente ningún pensamiento sobre el deber, en cuyo caso actuamos o según la máxima del provecho propio o según el impulso ciego a hacer que nuestra voluntad sin ley domine en todas partes (ambos caracteres han sido ya descritos anteriormente).

O bien nos queda una conciencia del deber en general, sólo que indeterminada. –Lo que importa aquí en primer lugar es que se comprenda, en general, cómo una conciencia determinada puede transformarse en una indeterminada y fluctuante.– Toda nuestra conciencia comienza con la indeterminación, pues comienza con la imaginación, que es una facultad que oscila y fluctúa entre opuestos. Sólo por el entendimiento el producto de esa fluctuación, que no tiene aún un contorno preciso, llega a ser determinado y fijado[iz]. Pero incluso después de estar ya determinado, puede ocurrir muy

---

[iy] Ese esfuerzo por conservar en la conciencia, presente y con fuerza, la ley moral es justamente el objetivo de la ascética. Véase el Apéndice sobre la misma.

[iz] Así comienza la «Deducción de la representación» al final del § 4 de la *Grundlage*. El Yo es originariamente una actividad expansiva hacia el infinito, pongamos que desde el punto A. Pero sufre una limitación, digamos que en el punto C, y entonces su actividad real queda limitada (el Yo es realmente limitado por el No-Yo), pero su actividad ideal es de suyo ilimitable. Gracias a ella el Yo reflexiona sobre sí y recorre ambas direcciones: de A a C se encuentra activo, y de C a A pasivo. Pues bien, la actividad ideal que une ambas situaciones contrarias en un solo estado es la imaginación, y su producto es un intuir. Pero en este estado quedan aún indeterminados la acción del sujeto y el objeto intuido, pues ninguno puede ser determinado, dado que no cabe contraponerlos aún a otra acción del sujeto ni a otro objeto. El Yo se pierde, por tanto, en la intuición y no sabe de sí como intuyente. Esto lo logra mediante una nueva reflexión, que no es producida ya ante el mero límite, sino mediante una espontaneidad absoluta. Gracias a ella, el Yo, en cuanto sujeto de la intuición, es opuesto al objeto intuido, es decir, contrapuesto a un No-Yo. Esta espontaneidad es la razón, la cual fija la intuición poniendo un límite a la imaginación, y gracias a esa determinación surge un producto objetivo. «Está claro que, si la fijación exigida debe ser posible, ha de haber una facultad de esta fijación; y una tal facultad no es ni la razón determinante ni la imaginación productora, por consiguiente es una facultad intermedia entre ambas. Es la facultad en la que algo que cambia *subsiste* (*besteht* [comienza aquí Fichte un juego de palabras sobre la raíz *steeh,* intraducible al español), es por así decir *entendido (verständigt),* llevado a *permanecer (zum Stehen),* y se llama por tanto con razón el *entendimiento (Verstand).* El entendimiento es entendimiento simplemente en la medida en que algo es fijado en él; y todo lo que es fijado es fijado meramente en él. Puede describirse el entendimiento como la imaginación fijada por la razón, o como la razón provista de objetos por la imaginación. El entendimiento es una facultad en reposo e inactiva del ánimo, el mero receptáculo de lo producido por la imaginación y de lo determinado y ulterior-

fácilmente que se dejen escapar de nuevo los límites precisos y que se retenga el objeto exclusivamente en la imaginación. Eso es lo que ocurre con conciencia en la abstracción *voluntaria*[167], cuando formo un concepto común; entonces dejo de lado las determinaciones individuales y precisamente por eso elevo mi concepto a uno general. Pero aquí el concepto es ciertamente determinado. Que él esté indeterminado en tal o cual grado, en eso consiste justamente su determinación. Esto ocurre sin conciencia, en la distracción y en la carencia de pensamiento. Entre los hombres, una muy pequeña minoría aprehende [A 179] los objetos de una manera determinada y precisa. Los objetos oscilan así delante de ellos, como en un sueño y cubiertos por una niebla. ¿Es que su entendimiento no ha sido activo? Por supuesto que sí, en caso contrario no surgiría tampoco la más mínima conciencia. Sólo que la determinación se les vuelve a escapar enseguida, y el tránsito por las regiones del entendimiento es rápido y apresurado. Un concepto que ha surgido así está indeterminado incluso en relación a su indeterminación. Éste oscila entre una mayor o menor indeterminación, sin la intervención de la facultad de juzgar. Pues bien, el caso que hemos presupuesto se da aquí con el concepto de deber, él mismo se oscurece porque no lo mantengo con firmeza.

[F 195] En el concepto del deber, tal y como es pensado en un caso concreto, se hallan tres elementos determinados que pueden perder su determinación. En primer lugar, en cada caso particular, una acción determinada cualquiera entre todas las posibles es el deber, y todas las restantes fuera de ella son contrarias al deber. Únicamente el concepto de *esa* acción está acompañado del sentimiento de certeza y de convicción anteriormente descrito. Esa determinación de la acción se nos escapa, mientras que el concepto del deber permanece en cuanto a su forma. Nosotros captamos otra cosa distinta como deber que quizá también, conforme a nuestro saber, queramos hacer por mor del deber, pero que, sin saberlo cuando obramos honradamente, ha de ser exigido y determinado por una inclinación cualquiera, dado que hemos perdido ya el hilo conductor propiamente dicho de la conciencia moral. Entonces nos equivocamos incluso sobre aquello que es nuestro deber y actuamos a partir de una conciencia moral errónea, como normalmente se dice. Pero este error es y sigue siendo nuestra culpa. Si hubiéramos mantenido firmemente nuestra inteligencia en el deber, que estaba ya allí (y eso depende exclusivamente de nuestra libertad), no nos hubiéramos equivocado. Aquí reina un autoengaño muy peligroso, contra el cual es muy necesario guarecerse. «Cuando obramos honradamente», acabo de decir, pues es muy posible que alguien únicamente finja ante los otros que él actúa por deber, sabiendo él mismo muy bien que lo hace por provecho propio y que el deber no se lo exige en modo alguno, y que no se preocupa en absoluto del deber, porque él es acaso un incrédulo dogmático. Uno así es un craso hipócrita y no pertenece a la clase presente[ka].

---

mente determinable por la razón» (Fichte, *Grundlage,* FW I, 233 = GA I/2, 374). Kant había afirmado que la síntesis es el origen primero del conocimiento, la acción primera de la subjetividad, y que esa síntesis primera es el efecto de la imaginación, y después el entendimiento reduce a conceptos dicha síntesis (*KrV,* A 77-78, B 103-104). Véanse las notas «dr» y «eo».

[167] *willkührlichen* = hecha con albedrío, según quiero, a propósito, con ciencia reflexiva y elección.

[ka] No pertenece al tipo o tipos de conciencia que estamos viendo ahora, en este punto IV.

En segundo lugar, en el conocimiento del deber está determinado que *precisamente en este caso* se ha de actuar de una cierta manera. Esta determinación del tiempo presente puede escapársenos, y entonces el mandato aparece como uno que no se dirige a un tiempo determinado, que, en efecto, exige obediencia pero no de manera inmediata, [un mandato] con cuya realización no se tiene uno que apresurar demasiado. De ahí viene [A 180] que se aplace el mejoramiento, [que se produzca] el pensamiento de que se quiere aún [F 196] gozar primero solamente ese o aquel placer, realizar ese o aquel plan punible, y después pensar seriamente en su mejoramiento. Este modo de pensar es, por una parte, enteramente *rechazable:* la ley moral no concede ningún tiempo para pensárselo y ningún aplazamiento, sino que pide siempre, tan pronto habla, obediencia inmediata; por otra parte es peligroso, pues cuando se ha aprendido una vez a aplazar, se continuará haciéndolo fácilmente. Ese tiempo en el que ya no se tendrá ningún deseo favorito del que no se quisiera primero esperar su realización, no llegará nunca, pues el hombre desea siempre. Tal hombre es negligente, y pide que una fuerza extraña le eche fuera de la serie[168] en la cual se encuentra; pero tal fuerza no existe. Ni siquiera la omnipotencia es capaz de hacer lo que él desea.

Finalmente, la exigencia del deber está determinada, en cuanto a su *forma, como deber:* ella pide que se la obedezca absolutamente y posponiendo todo otro impulso. Si dejamos que se oscurezca en nosotros esta determinación, entonces el mandato del deber no se nos aparece más como mandato, sino únicamente quizá como un buen consejo, que se puede seguir si nos apetece y no nos cuesta demasiado sacrificio, y del que siempre se puede obtener alguna rebaja. En ese estado el hombre se construye una máxima mixta, no se dirige justamente en todos los casos al mayor de los goces y sólo se pregunta por él; se resigna más bien a tener que hacer aquí y allí su deber, sacrifica al deber tal vez aquellos goces que por otra parte no nos atraen –el derrochador sacrifica la codicia, el ávido de honores, placeres que podrían costarle su honor–, pero conserva aquellos que nos son más queridos; de ese modo hace un pacto entre la conciencia moral y el deseo, y cree haberse arreglado con los dos a la vez.

Ese modo de pensar es el que afirma cínica y descaradamente que no se *puede* vivir como lo exige la ley moral, que su cumplimiento puntual es imposible; un pretexto que es muy corriente en la vida común, pero que desde ella se introduce también [F 197] en los sistemas filosóficos y teológicos. Pero ¿de qué clase de imposibilidad se puede estar hablando aquí? Que a menudo no podemos realizar nuestra más firme voluntad en el mundo exterior a nosotros a causa de los impedimentos externos, es muy posible; pero la ley moral tampoco exige incondicionadamente la realización, sino que nosotros empleemos todas nuestras fuerzas, sólo que hagamos lo que podemos hacer; ¿y por qué no hemos de poder hacer lo que podemos hacer? La ley moral exige únicamente que no hagamos lo contrario de nuestro deber. Y ¿por qué no hemos de poder hacerlo? ¿Qué [A 181] fuerza podría forzarnos a nosotros, seres libres, a actuar? Si nosotros queremos conservar tal o cual goce, tal o cual posesión, etc., si queremos satisfacer tal o cual inclinación, no podemos: eso es lo que aquel pretexto quiere decir propiamente. El deber exige de nosotros aquel sacrificio. No podemos conjuntar ambas cosas. Pero ¿quién

---

[168] La edición F sugiere la posibilidad de cambiar *Reihe* (serie) por *Ruhe* (reposo, inmovilidad).

dice también que debemos conservar lo primero? Por el deber ha de ser sacrificado todo, la vida y el honor y lo que pueda ser más valioso a los hombres. Ésa es nuestra opinión. Nosotros no hemos afirmado en modo alguno que siempre y en todos los casos puedan conciliarse la satisfacción del provecho propio y el cumplimiento del deber. Lo primero debe ser abandonado. Luego únicamente [ocurre que] no *queremos*. No podemos lograr de nuestra voluntad que haga ese sacrificio. Pero entonces de lo que se carece, evidentemente, es de voluntad, y no de poder[180]. Si algo muestra a gritos la amplia expansión de la corrupción humana y su falta de vergüenza es ese pretexto contradictorio y enteramente insensato, que se esgrime y se vuelve a esgrimir, que es sostenido y defendido por las personas más inteligentes y que muchos moralistas realmente consienten y aceptan seriamente, como si él tuviera un grado de razonabilidad.

(Así sucede también, por otra parte, cuando se habla de la ejecución de lo exigido por la razón pura, incluso en su aspecto técnico-pragmático; y la proposición «no podemos» significa siempre y en todas partes lo mismo. Por ejemplo, cuando se exige una mejora [F 198] a fondo de la constitución del Estado, se responde: esas propuestas son irrealizables, se entiende: *si han de continuar los viejos abusos*. Pero ¿quién dice que también ellos han de continuar?)

Esas tres diferentes maneras de evitar el rigor de la ley moral pueden ser unificadas. El estado del hombre está en peligro especialmente por la última [de ellas]. Si alguien se ha dejado alguna vez persuadir de que se puede encontrar algún acomodo con el rigor de la ley moral, entonces es muy fácil que se permanezca ahí durante toda la vida si no sobreviene desde el exterior algo así como una fuerte sacudida que nos da la ocasión de entrar en nosotros mismos; y en esa medida es mucho más fácil hacer mejor al pecador que a un hombre de la última clase que se cree justo.

Apéndice

A fin de poner la doctrina de la libertad bajo la más clara de las luces y perseguir al fatalismo hasta en su último escondrijo, consideremos todavía [A 182] de manera particular la afirmación de Kant *sobre un mal moral radical* en el hombre[kb].

Hemos explicado el mal moral en el hombre de esta manera. Cada uno ha de llegar a la conciencia de sí mismo si debe poder ser llamado un hombre. Para ello no se precisa otra cosa que hacerse consciente de la libertad en la elección de sus acciones. Esta conciencia aparece ya por el hecho de que el hombre[170] aprende a hacer una elección entre la multiplicidad que exige de él el mero impulso natural. Entonces él actuará oscuramente, o bien de forma clara cuando alcance más entendimiento y refle-

---

[169] *Können*.

[kb] Primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), que Kant había publicado aparte como artículo en 1792.

[170] La edición de la Academia agrega en esta frase, después de *er* [él, el hombre], un *uns* [para nosotros], que quizá haga referencia a «para nosotros que filosofamos», o tal vez sea un simple error y haya sin más que omitirlo, como hacen las traducciones al francés y al italiano.

xión, según *la máxima del provecho propio;* y en esa medida se le puede atribuir, con Reinhold[171], un impulso egoísta[172], pero que él mismo ha convertido en egoísta sólo por medio de la máxima elegida libremente[kc]; pues el mero impulso natural no es en modo alguno egoísta o digno de reprobación, sino que satisfacerlo es incluso un deber, como veremos en su momento[kd]. En ese nivel el hombre permanecerá fácilmente, dado que nada le impulsa más allá, y no existe ninguna necesidad de que reflexione sobre sus disposiciones[173] superiores.

[F 199] Si hubiéramos dicho simplemente: «En este nivel el hombre *puede* permanecer si quiere», entonces no habría ninguna otra consideración que hacer al respecto. Habríamos hecho una afirmación meramente problemática. Pero ¿cómo llegamos a la [afirmación] categórica y positiva de que no es ciertamente necesario, pero es de esperar que él permanezca ahí? ¿Qué afirmamos, pues, realmente con ello, y cuál es el [elemento] *positivo* que presuponemos inadvertidamente?

Esto es lo que presuponemos: el hombre no hará nada que no sea absolutamente necesario y que no *tenga que* hacer forzado por su ser. Por consiguiente presuponemos una inercia[174] originaria en relación a la[175] reflexión y, desprendiéndose de ello, en relación al actuar conforme a esa reflexión. Por tanto, éste sería un mal radical verdadero y positivo; no algo simplemente negativo, como parecía hasta ahora. Y así tenía que ser. Hemos de tener algo positivo para poder explicar algo negativo[ke].

---

[171] En A, «Reinhold» va en cursiva.

[172] *eigennützig.*

[kc] La voluntad humana «actúa libre, pero sólo comparativamente, cuando se somete ella misma a la ley del impulso egoísta, a una ley extraña para ella; actúa, por el contrario, de manera absolutamente libre y es absolutamente libre en la medida en que sigue la ley del impulso desinteresado» (K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen,* Praga / Jena, 1789, pp. 571-572).

[kd] Véase § 18, I.

[173] *Anlage,* disposiciones en el sentido de capacidades, constituciones, estructuras.

[174] *Trägheit,* que en relación al hombre se debería traducir por pereza *(Faulheit)* o indolencia *(Langsamkeit),* pero entonces perderíamos su conexión terminológica con la fuerza física de inercia en la que Fichte quiere fundarla.

[175] *zur* = «en relación a la, en cuanto a la, para la»; se trata de una inercia que tiene como consecuencia el que no se hace el esfuerzo de reflexionar, de pensar por sí mismo.

[ke] Eso es lo propio del método sintético de pensar, que después desembocará en el dialéctico. Lo negativo (aquí el mal moral, una pereza que conlleva el que no se haga el esfuerzo de reflexionar) no se explica mediante una mera carencia de ser, sino por una fuerza real contraria (aquí la inercia), aunque la fuerza realmente originaria del No-Yo, la que se opone al Yo, sólo sea sentida y comprendida mediante el mecanismo ideal de la transferencia *(Übertragung):* el Yo, que siente su limitación, transfiere (idealmente) realidad al No-Yo, y sólo así éste tiene realidad para aquél (*Grundlage,* FW I, 183 = GA I/2, 332). El origen de esta concepción positiva de lo negativo estaría en el opúsculo del Kant precrítico titulado *Ensayo de introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas.* Esto se recoge en la idea hegeliana del trabajo negativo del concepto o la potencia portentosa de lo negativo, que aparece ya en el Prólogo de su *Fenomenología.* O bien en la posición de Schelling en el *Tratado sobre la esencia de la libertad humana* (1809), según la cual el mal tiene su origen en el fundamento oscuro divino.

En ese *Tratado,* Schelling critica expresamente esta concepción fichteana del mal radical, como ya lo hiciera Schleiermacher en su reseña (véase el punto 2.3 de mi Presentación): «Sólo este mal, contraído por un acto propio pero desde el nacimiento, puede ser llamado el mal moral radical, y es notable cómo Kant, que no se había elevado en la teoría hasta un acto transcendental que determinara todo el ser humano en su totalidad, ha sido conducido en sus investigaciones posteriores, y por la mera y fiel observación de los fenómenos del juicio moral, a reconocer en las acciones humanas un fundamento, como él dice, subjetivo, que precede a todo acto que cae

Y ¿qué es lo que nos autoriza una tal presuposición? ¿Simplemente la experiencia? Kant[176] parece aceptar esto[kf], si bien, por lo demás, él infiere lo mismo que nosotros vamos a inferir enseguida. Sin embargo, la mera experiencia no nos autorizaría una presuposición tan universal. Luego ha de haber un [A 183] fundamento racional para aquella afirmación, el cual no engendra una especie de necesidad de manera que por medio de ella fuera suprimida la libertad, sino que únicamente permite explicar aquella universalidad de la experiencia.

A la naturaleza en general y en cuanto tal se le ha de atribuir una fuerza de inercia (*vis inertiae*). Eso se desprende del concepto de la actividad eficiente[177] de un ser libre, la cual ha de desarrollarse necesariamente en el tiempo si ha de ser perceptible, y eso no podría [suceder] si no fuera puesta como detenida por los objetos[kg]. Ciertamente, el concepto de una fuerza de inercia parece contradictorio, pero no por eso es menos real; basta con que lo captemos correctamente. La naturaleza en cuanto tal, como No-Yo y como objeto en general, tiene sólo reposo, únicamente ser[kh]: ella es lo que es, y en esa medida no se le ha de atribuir ninguna fuerza activa. Pero [F 200] tiene, precisamente para subsistir, un *quantum* de tendencia o de fuerza para *seguir siendo* lo que es. Si ella no lo tuviera, no subsistiría en su figura ni por un instante, se transformaría incesantemente, no tendría, pues, ninguna figura, y no sería lo que es. Si ahora se actúa sobre ella mediante una fuerza contraria, entonces necesariamente re-

---

bajo los sentidos y, por tanto, debe ser necesariamente él mismo un acto de libertad; mientras que Fichte, que había captado en la especulación el concepto de un tal acto, recayó en la *Ética* en el filantropismo dominante, y sólo quiso encontrar ese mal anterior a todo actuar empírico en la *inercia* de la naturaleza humana» (Cotta VII, 388-389). Se ha de notar, sin embargo, que aquí, y más adelante (F 202, A 185), para designar a la inercia como el mal radical, Fichte utiliza el término *Übel* y no el de *Böse,* mientras que usa este último cuando se refiere a Kant (F 182 y 198, A 169 y 182), empleando entonces la misma palabra que éste. Kant había distinguido cuidadosamente en la *Crítica de la razón práctica* ambos términos: *Gute* y *Böse* designan el bien y el mal morales, mientras que *Wohl* e *Übel* o *Weh* se refieren al bien y mal empíricos (Ak.-Ausg. V, 59-60). La elección terminológica de Fichte nos indica, pues, que la inercia no es de suyo el mal moral, sino que lo es la libre elección de dejarse llevar por ella, de no reflexionar ni pensar activamente en la libertad y en la ley moral (inercia en relación a la reflexión); pues se tiene que poseer el coraje de pensar por sí mismo, y no dejarse llevar de la pereza y la cobardía, como decía ya Kant en su artículo «¿Qué es Ilustración?» (Ak.-Ausg. VIII, 35). Véase también la nota «jñ».

[176] F pone en cursiva «Kant».

[kf] «El hombre es malo por naturaleza» significa tanto como [decir]: «Esto vale de él considerado en su especie»; no como si semejante cualidad pudiera ser deducida de su concepto de especie (del concepto de un hombre en general, pues entonces sería necesaria), sino que él, según se lo conoce por experiencia, no puede ser juzgado de otra manera, o bien se puede presuponer en todo hombre, incluso en el mejor, como subjetivamente necesario» (Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* I, 3, Ak.-Ausg. VI, 32). El mal moral no puede seguirse del concepto de hombre, pues entonces sería analíticamente necesario. El mal moral ha de partir de una acción libre y como tal no necesaria, pero sí posible. Que el primer paso del hombre sea hacia el mal sólo se puede conocer desde el hecho cumplido, desde la experiencia. El mal se sigue de la libertad no necesariamente, y eso para Kant y el racionalismo significa que no se sigue desde el concepto; pero sí hemos de afirmarlo como posibilidad en el concepto mismo de la libertad.

[177] *Wirksamkeit.*

[kg] Eso ha sido deducido en los §§ 6 y 7.

[kh] Aquí, «ser» es tomado de nuevo como lo contrario de la actividad, que sería lo propio del Yo, de lo libre. El Yo es una fuerza activa, cuyo sentido surge de él; el No-Yo, por el contrario, sólo logra ser reactivo. Véanse los «Corolarios» del § 6.

sistirá con todas sus fuerzas para seguir siendo lo que es; y sólo entonces, por relación a la actividad contrapuesta, se convierte en actividad aquello mismo que antes sólo era inercia; ambos conceptos están unidos sintéticamente, y eso justamente ha de significar *una fuerza de inercia.*

Nosotros mismos, desde el punto de vista indicado[ki], no somos otra cosa que *naturaleza.* Nuestras fuerzas son fuerzas de la naturaleza; y aunque sea la libertad la que las anima, por cuanto que la causalidad de la naturaleza acabó en el impulso, la dirección no es absolutamente ninguna otra sino aquella que la naturaleza, dejada a sí misma, habría tomado igualmente. Además, incluso el que estemos en el nivel de reflexión descrito, dado que es ciertamente necesario, se lo ha de considerar como consecuencia del mecanismo. Somos, pues, naturaleza desde cualquier consideración. Mas lo que corresponde a la naturaleza entera, ha de corresponder también al hombre, en la medida en que es naturaleza: la resistencia a salir de su estado, la tendencia a permanecer en el carril de costumbre.

[A 184] Sólo así se puede explicar un fenómeno universal en la humanidad, que se extiende a todo el actuar humano: *la posibilidad del hábito,* y de la propensión a permanecer en lo habitual. Todo hombre, incluso el más fuerte y el más activo, tiene su runrún[178], si se nos permite servirnos de esta expresión, vulgar pero muy significativa; tendrá que luchar contra él a lo largo de toda su vida. Ésa es la fuerza de la inercia de nuestra naturaleza. Incluso la regularidad y el orden de la mayor parte de los hombres no es otra cosa que esa propensión al reposo y a lo habitual. Siempre cuesta esfuerzo desprenderse [de él]. Aun si se logra alguna vez y la sacudida recibida perdura en algunas de sus resonancias, no obstante el hombre, tan pronto como deja de vigilarse a sí [F 201] mismo, inmediatamente vuelve a caer de nuevo en la inercia acostumbrada.)

Piénsese al hombre en el estado descrito. Dado que en general, según su ser originario aunque no en la realidad efectiva, es libre e independiente de la naturaleza, debe siempre desprenderse de ese estado; y *puede* [hacer]lo también, si se le considera como absolutamente libre; pero antes de poder desprenderse mediante la libertad tiene que ser primeramente libre. Ahora bien, es precisamente su libertad misma la que está encadenada[kj]; la fuerza con la que debe ayudarse está aliada contra él. Ahí no hay establecido ningún equilibrio, sino que existe un peso de su naturaleza que lo detiene y ningún contrapeso de la ley moral. Sin embargo, es verdad que él *debe* ponerse absolutamente en el otro plato de la balanza y decidir ese conflicto[179]; es verdad que él también tiene en sí realmente el vigor de darse a sí mismo hasta el infinito tanta fuerza como sea necesaria para superar su inercia, y que en cada momento, por una presión sobre sí mismo, mediante la mera voluntad, él puede sacar de sí mismo esa fuer-

---

[ki] Desde la libertad meramente formal, cuyo único contenido es el impulso natural. Ése es el nivel de reflexión en el que situamos ahora al Yo.

[178] *Schlendrian* = rutina, lo que analógicamente podríamos traducir por «runrún», queriendo indicar con ello el ruido de un mecanismo que se mueve sin parar, a fin de acercarnos algo más al nivel estilístico de la palabra alemana.

[kj] Se entiende que encadena por la fuerza de la costumbre y al impulso natural.

[179] A pone *Streit* (conflicto, contienda), y F *Schritt* (paso) y leeríamos entonces: «Debe decidirse a [dar] ese paso».

za; pero ¿cómo ha de llegar siquiera a esa voluntad, a esa primera presión sobre sí mismo? De su estado no surge nada de eso en absoluto, sino más bien lo contrario, lo que lo detiene y lo encadena. Y también es verdadero que este primer choque[180] no debe ni puede surgir de ahí, sino absolutamente de su espontaneidad. Pero, en su *estado,* ¿dónde se encuentra el sitio desde el que él podría producir aquella fuerza? Absolutamente en ninguna parte. Si se contempla el asunto desde un punto de vista natural, es del todo imposible que el hombre se ayude a sí mismo; así no puede llegar a ser mejor. Sólo un milagro, que él mismo sin embargo tendría que hacer, podría salvarle. (Por tanto, aquellos que afirmaban un *servum arbitrium* y caracterizaban al hombre como un bastón y un tronco, que por propia fuerza no podría moverse del lugar, sino que tendría que ser estimulado [A 185] por una fuerza superior, tenían completamente razón, y eran consecuentes cuando hablaban del *hombre natural,* como en efecto lo hacían[kk].)

[F 202] En consecuencia, la *inercia,* que se reproduce a sí misma por una larga costumbre y pronto se convierte en una total incapacidad para el bien, es el verdadero mal radical innato que se halla en la naturaleza humana misma, el cual puede muy bien explicarse a partir de ella. El hombre es por naturaleza *perezoso,* dice Kant muy correctamente[kl].

De esa inercia nace en primer lugar la *cobardía,* el segundo vicio fundamental del hombre. Cobardía es la *inercia* [que nos impide] la afirmación *de nuestra libertad y autonomía en acción recíproca con los otros.* Cada uno tiene el coraje suficiente contra aquellos de cuya debilidad está ya decididamente convencido; pero si no tiene este convencimiento, si tiene que habérselas con alguien en el que sospecha más fuerza –de cualquier especie que se quiera– que en sí mismo, se atemoriza ante el empleo de la fuerza que necesitaría para afirmar su autonomía, y cede[km]. Sólo así es explicable la esclavitud entre los hombres, tanto la física como la moral, la sumisión y [la existencia de] quienes repiten como loros. Me atemorizo ante el esfuerzo corporal [que requiere] la resistencia, y someto mi cuerpo; me atemorizo ante la fatiga de pensar por mí mismo, fatiga que alguno me solicita mediante la excesiva exigencia de afirmaciones atrevidas y complicadas, y prefiero creer en su autoridad a fin de desembarazarme rápidamente de sus demandas. (Siempre hay hombres que quieren dominar; el motivo

---

[180] *Anstoß.*

[kk] Hay aquí una clara alusión a Martín Lutero (1483-1546) y a su libro titulado así, *De servo arbitrio* (1525), escrito en contra del de Erasmo, *De libero arbitrio* (1524). Pero mientras que en Lutero esa fuerza superior era la fe en un Dios personal transcendente, en Fichte ella proviene del Yo puro o libre, como se verá también más adelante (F 205, A 187-188).

[kl] Véase el artículo de Kant «Idea para una historia universal en sentido cosmopolita». Su cuarta proposición habla de una «predisposición a la pereza» en el hombre (Ak.-Ausg. VIII, 21). Según Kant, en su artículo «¿Qué es la Ilustración?», la culpable minoría de edad de los hombres que no se atreven a pensar por sí mismos, y por tanto tampoco a actuar por los dictados de la razón, tiene su causa «en la pereza y la cobardía» (Ak.-Ausg. VIII, 35), que son también los dos primeros vicios para Fichte.

[km] Encontramos en este párrafo, muy brevemente esbozada, lo que en Hegel será la famosa dialéctica entre el amo y el siervo en su lucha por el reconocimiento. Ambos se colocan en el camino hacia la libertad y en una «historia del ser racional empírico» (F 178, A 165) o fenomenología del espíritu (Hegel), pero el encadenamiento sistemático y la amplitud son bastante diferentes.

de ello lo hemos visto anteriormente. Esos son los menos y los mas fuertes. Tienen un carácter enérgico y audaz. ¿Cómo es que los individuos[181], que unidos serían más fuertes, se someten a aquéllos? Sucede así: la fatiga que les causaría la resistencia se les hace más dolorosa que la esclavitud a la que se someten y en la que esperan [poder] aguantar. La más mínima manifestación de fuerza es para el hombre común mucho más dolorosa que las miles de maneras en las que padece; él prefiere soportarlo todo antes que actuar una vez. En ese soportarlo todo él permanece en calma y se acostumbra a ello. De esa manera prefería consolarse aquel marinero, con la esperanza de que iba a poder aguantar en el infierno, antes que haberse hecho [F 203] mejor en esta vida. Allí sólo tendría que sufrir; aquí hubiera tenido que actuar.)

En este [estado de] sumisión, que no le viene sin embargo del corazón, el cobarde [A 186] se consuela especialmente con la astucia y el engaño; pues el tercer vicio fundamental de los hombres, que nace naturalmente de la cobardía, es la *falsedad.* El hombre no puede renegar tan completamente de su mismidad y sacrificarla a otro, como quiere hacer creer, a fin de dispensarse de la fatiga de defenderla en lucha abierta. Él lo dice así, por tanto, sólo para estudiar mejor su ocasión y combatir después a su opresor, cuando la atención de éste ya no esté dirigida a él. Toda falsedad, toda mentira, toda perfidia y traición viene por eso, porque hay opresores; y todo el que subyuga a otro, ha de estar preparado para eso. Sólo el cobarde es falso. El valeroso no miente y no es falso; por orgullo y fuerza de carácter, si no es por virtud.

Ése es el retrato del hombre natural común. Del *común,* digo; pues el extraordinario y el que ha sido favorecido con preferencia por la naturaleza tiene un carácter enérgico, sin ser mínimamente mejor en el aspecto moral; él no es ni indolente[182], ni cobarde, ni falso, pero pisotea todo lo que se encuentra a su alrededor, y se convierte en señor y opresor de aquellos que son gustosamente esclavos.

Esta descripción puede parecer odiosa y repugnante. Pero no se elevan aquí los acostumbrados gemidos e imprecaciones sobre la imperfección de la naturaleza humana. Precisamente el que esos rasgos os parezcan odiosos, demuestra la nobleza y la sublimidad de la humanidad. ¿Es que acaso encontráis igualmente odioso que el animal más fuerte se coma al más débil, y que el más débil engañe al más fuerte? Por supuesto que no; eso lo encontráis natural y dentro de lo ordenado. En el hombre no lo encontráis así únicamente porque no os es posible en modo alguno considerarlo como un mero producto natural, sino que estáis forzados a pensarlo como un ser suprasensible que se eleva por encima de [F 204] toda naturaleza. Ya el hecho de que el hombre se encuentre capaz de vicio, muestra que está destinado a la virtud. Además, ¿qué sería la virtud si no fuera un producto de nuestra propia libertad conseguido de manera activa, elevación a un orden de cosas enteramente diferente? Finalmente, después de la *fundación aquí ofrecida de estos rasgos,* ¿quién puede pensar que ellos son únicamente válidos para la especie *humana,* que le habrían sido arrojados a ella como algo extraño

---

[181] *die Einzelnen.*

[182] *träge* = indolente, perezoso, apático. Quizá resulte muy fuerte y metafórico traducirlo por «inerte», pero hubiera conservado mejor su conexión con la *Trägheit* (inercia), que como hemos visto es el primero de los vicios principales del hombre según Fichte.

por un demonio hostil, y que algún otro ser racional *finito* podría ser de otra manera? Ellos no se desprenden de una constitución particular de nuestra [A 187] naturaleza, sino del concepto de la finitud en general. Piénsese si se quieren querubines y serafines; ellos pueden concebirse ciertamente de otro modo que el hombre en cuanto a las determinaciones ulteriores, pero de ningún modo en lo que se refiere a los rasgos fundamentales. El santo es sólo Uno; y toda *creatura* es por naturaleza necesariamente no santa e impura, y únicamente por propia libertad puede alzarse a la moralidad.

¿Y cómo se le puede ayudar al hombre en esta inercia enraizada que justamente paraliza la única fuerza mediante la cual él debe ayudarse? ¿Qué le falta, pues, propiamente? No la fuerza[183]; ésta la posee él, por cierto, pero sí la conciencia de la misma y el estímulo para utilizarla. Éste no puede venir de dentro, por las razones aducidas. Si no debe surgir por un milagro, sino por una vía natural, entonces ha de venir de fuera.

El estímulo podría venirle únicamente por medio del entendimiento y de su facultad teórica en su conjunto, la cual, en efecto, puede ser cultivada. El individuo tendría que verse a sí mismo en su despreciable figura y sentir él mismo repugnancia; tendría que[184] ver modelos que le elevaran y que le mostraran una imagen de cómo él debería ser, que le infundieran respeto, y con él el deseo de hacerse digno él también de ese respeto. Otro camino para formarse no hay. Éste proporciona lo que allí falta: conciencia y estímulo. Sin embargo, el mejoramiento y la elevación dependen siempre, como es [F 205] evidente, de la propia libertad; a aquel que ni siquiera entonces hace uso de su propia libertad, a ése no se le puede ayudar.

Ahora bien, ¿de dónde han de venir esos estímulos exteriores en [el caso de] la humanidad? Dado que a cada individuo, a pesar de su inercia, le es sin embargo siempre posible elevarse por encima de ella, se puede con razón suponer que, entre la masa de los hombres, algunos se habrán alzado realmente hasta la moralidad. Un fin de éstos será necesariamente el de influir sobre sus prójimos, y el de influir sobre ellos de la manera descrita.

Y algo así es la *religión positiva;* instituciones que hombres excelentes han establecido para obrar sobre otros a fin de desarrollar el sentido moral. Estas instituciones, a causa de su antigüedad, por su uso general y por su utilidad, pueden estar revestidas aún de una especial autoridad que a los que la necesitan puede serles muy útil. En un primer momento, sólo para suscitar la atención; pues otra cosa, [como] fe en la autoridad y obediencia ciega, no la podían perseguir sin hacer a los hombres radicalmente inmorales, como se ha mostrado anteriormente.

Es muy natural que aquellos hombres, a partir de cuyo interior –por medio de un verdadero milagro y no por una causa natural[kn], como hemos visto– se desarrolla [A 188]

---

[183] F pone «;», A «!», y en la edición original aparecía «?».

[184] En la edición original y en F se lee: *es müßte* (se tendrían que), mientras que A corrige: *er müßte* (él tendría que).

[kn] «Causa natural» hace alusión a una causa fenoménica e inmanente, pero la opción contraria que aquí se defiende apelando al término «milagro» no es la intervención por parte de un Dios personal transcendente, sino la actividad transcendental y espontánea o libre que todos también somos. «Milagro» es la traducción religiosa de lo que no ocurre según las leyes de los fenómenos, como sucede con la libertad. En este final del parágrafo, Fichte se sigue inspirando en el libro de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón.*

aquel sentido moral que quizá no encontraron en ninguno de sus contemporáneos, se interpretaran a sí mismos ese milagro como si hubiera sido originado por un ser espiritual e inteligible fuera de ellos: y si con «ellos mismos» entendieran *su Yo empírico*, entonces tendrían enteramente razón. Es posible que esta interpretación haya llegado hasta nuestros tiempos. Ella es teóricamente verdadera en el sentido indicado; incluso si no se la determina de manera tan precisa es completamente inocua, *con tal de que por ella no se haya de obtener por la fuerza una obediencia ciega;* y cada uno se atendrá a ella con su fe de la manera en que puede, según su convicción; en relación a lo práctico, ella es enteramente indiferente para la mayoría de los hombres.

[F 206, A 189]

Sección segunda de la Ética en sentido propio

Sobre lo material de la ley moral; o compendio sistemático de nuestros deberes

§ 17

Introducción o examen de nuestra tarea

Hemos de saber qué es lo que nos preguntamos; tenemos que hacernos ya con antelación un plano de la respuesta a nuestra pregunta. Éste es el propósito del presente parágrafo. He de recordar algunas cosas ya dichas.

I

«Yo tengo causalidad» significa, como se sabe: lo que me propongo como fin aparece en la experiencia. Hemos visto, desde el punto de vista transcendental, que esta concordancia de la percepción con la voluntad en su más alto fundamento no es otra cosa que una concordancia de nuestro ser empírico, determinado mediante una absoluta espontaneidad, con nuestro impulso originario; si me determino a algo que mi impulso originario exige realmente, entonces yo, el yo determinado en el tiempo, soy puesto en concordancia conmigo, con el Yo originario que existe, no obstante, sin que yo tenga ninguna conciencia de él; por ello nace un sentimiento de constricción, pues en tal caso me siento *enteramente;* y este sentimiento es una percepción, como anteriormente ha sido ampliamente explicado[kñ].

[kñ] En todo este punto I del § 17 se recuerda lo que ya ha sido explicado a lo largo del capítulo II, en donde también se inquerían las condiciones materiales para la realización de la libertad y su principio moral. Con dicho capítulo viene a empalmar, por tanto, esta sección segunda, como el mismo Fichte dice más adelante (III, F 209, A 191). Este análisis de las condiciones materiales de la moralidad es lo que Fichte añade también a la ética kantiana y lo que le sitúa a medio camino de la eticidad hegeliana.

[F 207] Pues bien, el impulso originario se dirige a muy diversas cosas, pues él me es dado para toda la eternidad; por toda la eternidad mi existencia entera y toda mi experiencia no es otra cosa que un análisis de él. Ciertamente él puede ser satisfecho sólo poco a poco y pasando por estados intermedios, incluso en los casos singulares, conforme a lo [visto] anteriormente; pero incluso en los casos singulares, aquello a lo que aspira puede ser dividido por la libre reflexión en una multiplicidad. (El impulso originario aspira, en todo momento posible, a algo determinado = X, [A 190] determinado *por todo lo que [le] precede* y por su *propia naturaleza;* pero ese X determinado es un *quantum*, y la reflexión absolutamente libre puede dividirlo hasta el infinito en *a b c; a* a su vez en *d e f,* etc.) Sólo entonces surge un actuar múltiple. Pero dado, que todo el X es *posible* en cuanto exigido por el impulso originario, también todas las partes de él son posibles. En cada caso son *posibles* muy diversas acciones. Sin embargo, el que algo suceda, para eso es preciso no sólo que sea *posible,* sino también que me determine a ello. Lo que no quiero, no ocurre por mi impulso, y únicamente ocurre, entre todo lo posible, aquello que yo quiero.

II

Parémonos en el concepto de lo múltiple que es aquí posible en cuanto tal, es decir, sin considerar la relación de estas acciones entre sí mismas, si ellas se excluyen entre sí o si se contienen y engloban como partes la una a la otra; esta relación aún no entra aquí. Entre toda esa multiplicidad que es ahora posible, sólo una única cosa[185] (una parte determinada de la multiplicidad) es conforme al deber; y todo el resto es contra el deber. (Dicho sea de paso: lo mandado se halla *siempre en* la esfera de lo posible, pues se halla en la esfera de lo exigido por el impulso originario, ya que la ley moral misma se fundamenta en el impulso originario. Lo imposible nunca es deber, y el deber nunca es imposible.)

¿Cuál es esa única cosa exigida por el deber? Sobre [F 208] esto, en la sección anterior hemos sido remitidos a un sentimiento interior en nuestra conciencia moral. Lo que ésta confirma en cada caso es deber, y ella no confunde nunca con sólo que atendamos a su voz. Eso ya sería suficiente para el actuar real, y para hacerlo posible no precisaríamos de nada más. El educador del pueblo[186], por ejemplo, puede darse enteramente por satisfecho y concluir con eso su enseñanza moral.

Pero para la ciencia no es suficiente. O bien hemos de poder determinar *a priori* lo que en general la conciencia moral aprobará, o bien hemos de confesar que no es posible una ética como ciencia real y aplicable.

Veamos el asunto desde otro lado. El sentimiento decide. Esa decisión suya se fundamenta, ciertamente, en una ley *fundada* en la [A 191] *razón,* ley que en efecto, dado que en la conciencia sólo aparece un sentimiento como manifestación de ella en cada caso, no puede ser objeto de la conciencia desde el nivel del entendimiento

---

[185] *schlechthin nur Eins* = absolutamente sólo Uno.

[186] *Der Volkslehrer,* los eclesiásticos (§§ 28 y 30).

humano común –lo contrario[187] sería una contradicción–; la cual, sin embargo, tiene que poder descubrirse con seguridad desde el punto de vista transcendental. Una enseñanza meramente popular se queda en el punto de vista de la conciencia común; por consiguiente, todo lo que se halla en el transcendental es para ella inexistente; una enseñanza filosófica es filosófica únicamente en la medida en que se eleva a este último.

La razón está enteramente determinada; por tanto, todo lo que se halla en la razón tiene que estar determinado, y según eso asimismo lo estará el sistema de la conciencia moral que se manifiesta por medio de sentimientos. Más adelante también se encontrarán aún fundamentos externos para la necesidad de tal ley de la razón sobre la que se apoyan los sentimientos de la conciencia moral. Si esta ley es mostrada, entonces al mismo tiempo está contestada *a priori* (antes de la decisión inmediata de la conciencia moral) la cuestión de qué es nuestro deber.

[F 209]

III

Se podría dar provisionalmente una respuesta que sería, ciertamente, tautológica[188] y que no es, por tanto, decisiva, pero que sin embargo podría ponernos en el camino de ulteriores investigaciones.

En efecto, el fin final de la ley moral es la absoluta independencia y autonomía, no ya sólo por lo que respecta a nuestra voluntad, pues ésta es siempre independiente, sino por lo que respecta a todo nuestro ser. Ahora bien, este objetivo es inalcanzable, pero se da, no obstante, una continua e ininterrumpida aproximación a él. En consecuencia, desde el primer punto de partida de cada uno tiene que haber una serie continua e ininterrumpida de acciones mediante las cuales uno se aproxima. La conciencia moral únicamente puede aprobar en cada caso aquellas que se hallan en esa serie. Piénsese esto con la imagen de una línea recta. Solamente lo que, como punto, se halla en esa línea, ha de ser aprobado, y nada en absoluto de lo que se halle fuera de ella. Nuestra pregunta se puede formular, según eso, también así: ¿cuáles son las acciones que se hallan en la serie descrita?[189]. –Para ayudar a comprender la conexión.– Nuestra investigación se enlaza aquí de nuevo justamente [con el punto] donde la habíamos dejado al final del capítulo segundo, *sobre la aplicabilidad* del principio moral. Allí no comprendíamos en absoluto cómo se podría determinar, *a priori, qué* es nuestro deber; no teníamos ningún otro criterio que la aprobación de nuestra conciencia moral *después* de la acción, o su desaprobación. Por tanto, [A 192] este [criterio] habría tenido que depender del mero

---

[187] *dies* = eso; pero en español se entiende mejor la relación de este término con la frase precedente poniendo «lo contrario». La noticia que al entendimiento humano común o conciencia común le llega de la ley moral tiene forma de sentimiento, esto es, él la comprende como algo frente a lo cual es pasivo, y por tanto sería contradictorio que a la vez la tomara como una ley fundada en su espontaneidad. Se requiere una reflexión transcendental (Kant) para descubrir en esa ley la autonomía de la propia razón.

[188] *identisch* = idéntica, aquí en el sentido de que expresa una identidad y, en consecuencia, una tautología.

[189] En F aquí hay punto y aparte.

probar[190], y únicamente por medio de una larga experiencia y de muchísimos traspiés hubiéramos podido adquirir para nosotros algunos principios morales. La ley moral, en cuanto ley propiamente práctica que determina las acciones, habría desaparecido casi enteramente, y se hubiera convertido en gran parte en una mera ley del enjuiciamiento. En la primera sección del tercer capítulo encontramos, en efecto, tal criterio: el sentimiento de la conciencia moral, y la ley moral tenía asegurada su aplicabilidad práctica. Eso era suficiente para el actuar en la vida, mas no para la ciencia. ¿Hay [F 210] un principio aún más elevado, si no en la conciencia sí en la filosofía, un único fundamento de estos sentimientos mismos? Ésa es ahora la cuestión. Nuestra investigación ha continuado con regularidad su camino. Nos es lícito, por tanto, esperar que podamos penetrar también aquí donde antes no pudimos.

IV

¿Cuáles son, pues, según su *materia,* aquellas acciones que se hallan en la serie de la aproximación a la absoluta autonomía? De este modo hemos establecido nuestra tarea actual. Sobre esto ya ha sido probado anteriormente (§ 15, V) que son aquellas por medio de las cuales cada objeto es tratado conforme a su fin final. –Resumamos brevemente lo dicho allí–. Únicamente a consecuencia de una limitación determinada del impulso, y a fin de explicar esta limitación, es puesto en general un objeto determinado. Si ese impulso mismo es puesto como impulso (como un anhelo, un deseo) y relacionado con el objeto, entonces se tiene lo que el Yo querría producir en el objeto, aquello para lo que querría utilizarlo; se tiene el fin originariamente determinado de la cosa, en modo alguno uno que se haya de poner de manera arbitraria. Ahora bien, todo fin arbitrario es al mismo tiempo un fin originario, según se ha observado anteriormente; o [dicho] con más claridad: al menos yo no puedo realizar ningún fin que no sea exigido por un impulso originario. Sin embargo, es muy posible que yo aprehenda sólo una parte de mi impulso originario que se dirige a un objeto; entonces sólo tengo asimismo una parte de la finalidad de la cosa; pero si aprehendo todo mi impulso en relación a ese objeto, entonces he concebido toda la finalidad de la cosa, es decir, su fin final.

[A 193]

V

Reflexiónese sobre lo que se dice con esto: yo debo aprehender la *totalidad* de mi impulso. Toda totalidad es completa, [F 211] luego limitada. En consecuencia, se afirma una limitación originaria del impulso.

Obsérvese que se habla de una limitación del *impulso;* no ya de una limitación de la causalidad, o sea, de la facultad de realizar aquello a lo que se aspira. Se ha dicho que el impulso, en cuanto impulso originario, no puede en modo alguno dirigirse hacia algo.

---

[190] *Probieren* = probar, ensayar, experimentar.

¿Qué clase de limitación podría ser? De ninguna manera una limitación del impulso según su forma[ko]; pues él, como sabemos, se dirige hacia la absoluta autonomía: pero este objetivo se halla en la infinitud, y nunca se lo puede alcanzar: luego por toda la eternidad el impulso en sí no puede cesar. Por tanto, tendría que ser una limitación material; el impulso tendría que no poder en modo alguno tender a algo.

Ahora bien, esa limitación ha de ser una limitación originaria y necesaria, fundada en la razón misma, de ninguna manera una limitación empírica.

Pero no hay absolutamente ninguna otra limitación de la razón por sí misma que aquella que procede del hecho de que el ser racional es un Yo. En consecuencia, la limitación del impulso, la originaria y fundada en la misma razón, sería aquella que procede de la yoidad misma; y el impulso sería aprehendido en su totalidad si no fuera admitida absolutamente ninguna otra limitación del mismo que la que acabamos de indicar, [la producida] por la yoidad misma.

No puede haber en el Yo un impulso a cesar de ser Yo, o convertirse en No-Yo. En caso contrario[191], el Yo se dirigiría hacia su propio aniquilamiento, lo cual es contradictorio. Y, a su vez, toda limitación del impulso que no se siga inmediatamente de la yoidad, no es ninguna limitación originaria, sino una que nosotros mismos nos hemos añadido mediante nuestra reflexión incompleta. Nosotros mismos nos hemos contentado con menos de lo que podíamos exigir.

Brevemente: el impulso aprehendido en su totalidad se dirige hacia la absoluta autonomía de un Yo en cuanto tal. El concepto de la yoidad y el de la absoluta autonomía han de estar unidos sintéticamente, y obtenemos el contenido material [F 212] de la ley moral. Yo debo ser un Yo autónomo: ése es *mi* fin final; y yo debo utilizar las cosas para todo aquello mediante lo cual ellas promueven esa autonomía, eso es *su* fin final. Se nos ha abierto, por consiguiente, un camino llano para penetrar en la investigación interrumpida[kp]. Sólo tenemos que mostrar todas las condiciones de la yoidad en cuanto tal, relacionarlas [A 194] con el impulso hacia la autonomía y mediante ello determinarlo; de esa manera hemos agotado el contenido de la ley moral.

* * *

[ko] «Según su forma» significa «en el hecho de que es», «en su acción de ser en general». El impulso originario es pensado aquí como meramente positivo, afirmativo de sí, y por eso se dice después que «no puede haber en el Yo un impulso a cesar de ser Yo» (F 211, A 193); o, si usamos la terminología de Freud, el Yo sería mero impulso erótico y no thanático. Su limitación estará en el contenido, en el ámbito de mundo en el que se afirma. Esa limitación ha de elaborarla, ciertamente, el Yo desde sí mismo, en caso contrario ella no tendría realidad para él; es decir, el Yo ha de ser el fundamento ideal de la misma, pero a la vez ha de mostrar su fundamento real en lo otro del Yo, en el No-Yo, o bien (para el individuo) en la acción de los otros Yoes, pues en caso contrario sería una limitación fantaseada, no habría contraposición real, y por ello mismo tampoco conciencia, de forma que el Yo no sólo no se conocería como individuo frente a los otros, sino tampoco como Yo frente al No-Yo.

[191] *Dann* = entonces, en ese caso; pero en español se recoge mejor el sentido mediante la oposición.

[kp] La investigación sobre las condiciones materiales de aplicabilidad de la ley, interrumpida por la sección primera de este tercer capítulo.

§ 18

Exposición sistemática de las condiciones de la yoidad en su relación con el impulso a la autonomía absoluta

I

El Yo (reflexionante) ha de encontrarse a sí mismo como Yo; ha de ser, por así decir, dado a sí mismo. A este respecto fue mostrado anteriormente[kq] que se encuentra con un impulso que, precisamente porque es encontrado sólo así[192], como algo dado, y porque no se muestra en él ninguna actividad espontánea, es puesto como impulso natural.

Esto encontrado, en cuanto objeto de una reflexión, es necesariamente un *quantum* finito y limitado. Si el impulso natural, que es en sí uno, es dividido por la reflexión libre de la manera descrita (parágrafo anterior), surge una multiplicidad de impulsos, la cual, dado que es no obstante finita, constituye un sistema completo de impulsos. No puedo ver estos impulsos o este impulso *como algo extraño,* sino que he de relacionarlo conmigo y transponerlo como un accidente a la misma substancia que a la vez también piensa y quiere libremente.

[F 213] En efecto, si bien he de relacionar este impulso conmigo y ponerlo como *mi* impulso, sigue siendo sin embargo en cierto aspecto algo objetivo para *mí*, para *el Yo propiamente libre y autónomo.* De él se sigue un mero anhelo[kr], que yo puedo satisfacer o no mediante la libertad, anhelo que por tanto, puesto que soy libre, se halla siempre fuera de mí y por debajo de mí: para mí, libre inteligencia, no se sigue otra cosa que el conocimiento de que ese anhelo determinado está en mí. Como fuerza, como impulsión, etc., me es siempre extraño. Si ahora me determino por libertad a satisfacer ese anhelo, él se convierte en el mío en un sentido enteramente diferente, se convierte en mío en la medida en que soy libre, en que soy puesto y determinado por libertad: me lo apropio, no sólo *idealiter*[193], mediante el conocimiento teórico, sino *realiter*[194], por autodeterminación. Incluso desde el punto de vista de la conciencia común yo me considero como doble, me escindo de mí mismo, me llevo a mí mismo a juicio, etcétera.

(En este último caso yo me pongo a mí mismo, y soy únicamente aquello que yo mismo [A 195] hago de mí. Esto tiene un alcance, yo no me imputo propiamente lo que encuentro en mí en el respecto primeramente señalado, sino únicamente lo que está en mí a consecuencia de la autodeterminación. Incluso en la vida común se hace una clara distinción entre aquello que en nosotros pertenece a nuestra personalidad

---

[kq] Véanse los §§ 8 y 9. En el punto IV del § 8 se concluía: «La manifestación de lo limitado y de la limitación en nosotros es precisamente el impulso y el sentimiento; hay, por tanto, un sistema originariamente determinado de impulsos y sentimientos» (F 109, A 108).

[192] F omite «así».

[kr] Véanse las notas «fa» y «hg».

[193] A no lo escribe en cursiva.

[194] En A no está en cursiva.

pero no existe en virtud de la libertad, por ejemplo el nacimiento, la salud, el genio, etc., y aquello que somos gracias a la libertad; por ejemplo, cuando el poeta dice: *genus, et proavi, et quae non fecimus ipsi. vix ea nostra puto*[ks].)

Ahora bien, aquello que es exigido por el impulso originario debe cumplirse siempre en la experiencia cuando me determino a ello con libertad. Aquí se da ese caso; el impulso natural pertenece al impulso originario. ¿Qué sucederá cuando me determino espontáneamente a satisfacerlo? Mediante la respuesta a esta cuestión se hará aún más clara también la distinción que se acaba de hacer.

El primero es un mero impulsar de la naturaleza, cuya causalidad acaba justamente con el impulso que pongo como mi impulso; el segundo, el que resulta de la autodeterminación, es propiamente *mi* impulsar, fundado en mí en cuanto ser [F 214] libre. «Se encontrará en la experiencia» significa: lo siento como tendencia de la naturaleza a la causalidad sobre sí misma.

Toda mi fuerza y mi actividad eficiente en la naturaleza no es otra cosa que la actividad eficiente de la naturaleza (en mí) sobre sí misma (sobre la naturaleza fuera de mí).

Ahora bien, mi naturaleza está bajo el dominio de la libertad, y mediante esta [naturaleza] no puede suceder nada que no esté determinado por la libertad. En la planta opera directamente la naturaleza de la planta sobre sí misma (sobre la naturaleza fuera de la planta); en mí, sólo mediadamente, pasando a través de un concepto libremente esbozado. Antes de la autodeterminación por libertad está ciertamente dado todo aquello que se precisa para el resultado por parte de la naturaleza; pero la naturaleza no es aquí en general suficiente por sí misma para la producción de una acción eficiente. Lo que, por parte del sujeto, se precisa para el resultado, no está dado antes de la autodeterminación. Es dado por ella; y entonces todo lo que se precisa para la producción de una acción eficiente está completamente reunido. Mediante la autodeterminación, a la fuerza de mi naturaleza se le proporciona el principio requerido, el primer motor del que carecía; y por ello su impulsar es desde entonces *mi* impulsar en cuanto un Yo propiamente tal, que se ha hecho a sí mismo lo que es.

[A 196] Esto es sobre lo que primeramente y ante todo descansa toda nuestra argumentación. Sólo hay que recordar simplemente algo ya conocido y probado. Toda la naturaleza es puesta a consecuencia de la reflexión, necesariamente puesta, como contenida en el espacio y ocupándolo, por tanto como materia. Dado que hemos puesto el sistema de nuestros impulsos naturales como producto natural y como parte de la naturaleza, lo hemos de poner asimismo necesariamente como materia. Aquel sistema de nuestros impulsos naturales se convierte en un cuerpo orgánico[195] material. En él se concentra y está contenido aquel impulsar de la naturaleza, que no tiene, sin embargo, en sí ninguna causalidad. Pero sí tiene causalidad por efecto inmediato de nues-

---

[ks] «Genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto» (Publius Ovidius –43 a.C. / 17 d.C.–, *Metamorfosis,* XIII, v 140): «Estirpe y antepasados y aquello que no hicimos nosotros mismos, apenas las considero como cosas nuestras».

[195] *Leib* designa nuestro cuerpo orgánico, mientras que *Körper* significa cuerpo en general. Pero cuando esto sea evidente en el contexto (por ejemplo, gracias al uso de un adjetivo posesivo), omitiré lo de «orgánico», por ser entonces innecesario.

tra voluntad; nuestra voluntad, por la razón anterior, se hace en nuestro cuerpo inmediatamente causa. Sólo necesitamos querer, y sucede en él lo que hemos querido. Él contiene los primeros puntos de los que [F 215] parte toda causalidad, según mi expresión anterior. Está en nuestro poder sin haber tenido que ponerlo primeramente bajo él, al contrario de lo que[196] [ocurre] con todo lo que está fuera de él. Únicamente a él lo ha colocado ya la naturaleza bajo nuestro poder sin ninguna intervención libre por nuestra parte.

Nuestro cuerpo es sintiente, es decir, el impulso natural concentrado en él es puesto necesariamente como nuestro, como propio; y lo que de ahí se sigue, también la satisfacción o no satisfacción del mismo, nos es accesible (y únicamente de ahí se desprende, como es sabido, el sistema entero de nuestro conocimiento sensible). Además, él es puesto en movimiento inmediatamente por la voluntad y tiene causalidad sobre la naturaleza. Un cuerpo tal, justamente uno así, es condición de la yoidad, puesto que él resulta exclusivamente a partir de la reflexión sobre sí mismo, sólo mediante la cual el Yo se convierte en un Yo.

Sigamos sacando más consecuencias de esto.

Todo posible actuar es, en cuanto a la materia, un actuar exigido por el impulso natural. Todo nuestro actuar, en efecto, sucede en la naturaleza, es posible en ella, y es en ella donde llega a ser real para nosotros; pero toda la naturaleza fuera de nosotros sólo existe para nosotros a consecuencia del impulso natural. El impulso natural se dirige a mí únicamente por medio de mi cuerpo, y se realiza en el mundo exterior a mí exclusivamente mediante la causalidad de mi cuerpo. El cuerpo es el instrumento de todas nuestras percepciones, por tanto de todo nuestro conocimiento, dado que todo conocimiento se funda sobre la percepción; él es el instrumento de toda nuestra causalidad. Esta *relación* es condición de la yoidad. El impulso natural se dirige hacia la conservación, la formación, el bienestar, en una palabra, hacia la perfección de nuestro cuerpo, por lo mismo que es un impulso y se dirige hacia sí mismo; pues él mismo es nuestro cuerpo en su materialización. Pero el impulso natural no va más allá de ahí, pues la naturaleza no puede elevarse por encima de sí misma. Su fin es ella misma. *Nuestra* naturaleza tiene por fin final nuestra naturaleza; pero nuestra naturaleza está [A 197] comprendida y abarcada en nuestro cuerpo; por tanto ella –*nuestra* naturaleza y *toda* naturaleza– únicamente tiene a él, al cuerpo, por fin.

El impulso mío supremo es aquel [que se dirige] hacia la autonomía absoluta. Ahora bien, yo puedo acercarme a ella exclusivamente mediante [F 216] el actuar; y sólo puedo actuar por medio de mi cuerpo; en consecuencia, la satisfacción de ese impulso, es decir, toda la moralidad está condicionada por la conservación y el mayor perfeccionamiento posible del cuerpo. Y, a la inversa, la autonomía, la moralidad, debe ser el único fin conscientemente puesto de mi actuar; tengo que subordinar, por tanto, el primer fin al segundo, he de conservar y formar mi cuerpo exclusivamente como instrumento del actuar moral, no como un fin en sí mismo. Todo cuidado de mi cuerpo debe y ha de tener en su fundamento el fin de convertirlo en un instrumento apto para la moralidad y conservarlo como tal.

---

[196] *wie* = como, pero en español la idea se ha de recoger mediante una oposición a lo dicho anteriormente.

En consecuencia, obtenemos aquí tres mandamientos morales materiales: el primero, uno negativo[kt]: no es lícito en modo alguno tratar nuestro cuerpo como fin último; esto es, no es lícito de ninguna manera convertirlo en objeto de un goce por el goce mismo. El segundo, uno positivo: el cuerpo debe ser formado, tanto como sea posible, a fin de que sea apto para todo posible fin de la libertad. Ahogar las sensaciones y los deseos, embotar las fuerzas, va absolutamente contra el deber. El tercero, uno limitativo: todo goce que no se pueda referir, según la mejor convicción, a la formación de nuestro cuerpo en vistas a esa aptitud, no está permitido y es contrario a la ley. Es absolutamente contrario al modo moral de pensar cuidar nuestro cuerpo sin el convencimiento de que con ello él se forma y se conserva para el actuar conforme al deber, o sea, cuidarlo de otra forma que por la conciencia moral y pensando en ella. Bebed y comed para la gloria de Dios[ku]. A aquel a quien esta ética le parece austera y penosa, para él no hay remedio, pues no hay otra.

Para ayudar a la visión de conjunto, hay que hacer notar que su[197] *causalidad,* la exigida por la ley moral, está condicionada por la condición que acabamos de señalar de la yoidad. Se mostrará que hay una segunda condición de la substancialidad del sujeto de la moralidad, y una tercera para una cierta y necesaria acción recíproca del mismo; y eso suministrará la prueba *externa* de que están agotadas [F 217] las condiciones de la yoidad. La prueba *interna* procede de la conexión sistemática de lo que se ha de exponer.

[A 198] II

El Yo ha de encontrarse a sí mismo como Yo, ésa fue la afirmación de la que partió la consideración que se acaba de concluir. Justo de esa misma [afirmación] parte la consideración presente, únicamente con la diferencia de que allí se dirigía la mirada a la pasividad[198] del Yo en aquella reflexión sobre sí mismo, al objeto de la reflexión, y aquí a su actividad, a lo subjetivo de la reflexión. Un Yo ha de tener facultad de reflexión para reproducir[199] interiormente con libertad lo dado. A la actividad del Yo la hemos denominado a este respecto actividad ideal. Que la yoidad esté condicionada por ella, está claro sin más. Un Yo es necesariamente inteligencia.

¿Cómo se relaciona con esta determinación del Yo el impulso a la autonomía, o sea, la ley moral?

La ley moral se dirige a la inteligencia en cuanto tal. Con conciencia y conforme a conceptos debo aproximarme a la autonomía. Ella[200] es una ley moral únicamente en la medida en que soy inteligencia, en cuanto que como inteligencia la promulgo y la

---

[kt] La división sigue aquí el mismo esquema que las categorías kantianas de cualidad (realidad, negación, limitación), aunque en otro orden. Más desarrollo de estos deberes en relación con el cuerpo se encuentra en el § 20.

[ku] Véase primera carta de san Pablo a los Corintios X, 31.

[197] La causalidad del cuerpo.

[198] *Leiden.*

[199] *nachbilden* = hacerse posteriormente una imagen.

[200] La ley moral.

convierto en ley y principio para mí. En consecuencia, por la inteligencia está condicionado todo el ser (substancia, subsistencia) de la ley moral; no meramente la causalidad de la misma, como por el estar puesto el cuerpo [mío]. Únicamente si soy inteligencia, y en la medida en que lo soy, hay una ley moral; esta última no se extiende más que la primera, pues ésta es el vehículo de aquélla[kv]. No es posible, por consiguiente, una subordinación material de la inteligencia a la ley moral (como sí era posible una subordinación material del impulso natural a la ley moral). Yo no estoy forzado a no querer conocer algunas cosas porque éstas pudieran ir contra mi deber, mientras que, por esta razón, no me es lícito ceder a algunas inclinaciones y placeres del cuerpo.

Pero nuestro fin supremo es la autonomía (moralidad). Por tanto, el conocimiento teórico se ha de subordinar *formaliter* al [F 218] deber. El conocimiento de mi deber ha de ser el fin final de todo mi conocimiento, de todo mi pensar e investigar. De ahí se derivan las tres leyes morales siguientes:

1) Negativa: no subordines nunca tu razón teórica en cuanto tal; investiga, por el contrario, con absoluta libertad, sin tener en cuenta ninguna otra cosa fuera de tu conocimiento[kw] (no te pongas previamente una meta a la que quieras llegar; pues ¿de dónde podrías tenerla?).

2) Positiva: forma tu facultad de conocer tanto como puedas; aprende, piensa, investiga tanto como te sea posible.

[A 199] 3) Limitativa: relaciona, sin embargo, *formaliter* todo tu reflexionar con tu deber. En todo tu reflexionar sé claramente consciente de este fin. Investiga por deber, no por mero y vacío deseo de saber o sólo para estar ocupado. No pienses con el propósito de encontrar *esto* o *aquello* como tu deber –pues ¿cómo podrías saber [cuáles son] tus deberes antes de tu conocimiento?, sino para conocer *cuál* es tu deber.

III

En otro lugar (en mi *Derecho natural*[201]) ya hemos demostrado que el Yo sólo puede ponerse como individuo. La conciencia de la individualidad sería, en consecuencia, una condición de la yoidad. La ética se halla por encima de cualquier otra ciencia fi-

---

[kv] «Si en el Yo no hay ninguna facultad práctica, entonces no es posible ninguna inteligencia; si la actividad del Yo sólo va hasta el punto del golpe [con el No-Yo y el límite que le pone] y no [tiende a ir] más allá de todo posible golpe, entonces no hay en el Yo ni para el Yo nada que golpee, ningún No-Yo, como ha sido demostrado repetidas veces. Y, a la inversa, si el Yo no es inteligencia, entonces no es posible ninguna conciencia de su facultad práctica y ninguna autoconciencia, pues únicamente por la dirección [meramente reflexiva y teórica], de naturaleza extraña [para el Yo, que es primariamente expansivo], surgida por el golpe, es posible la distinción de las diversas direcciones» (Fichte, *Grundlage,* FW I, 277-278 = GA I/2, 410). Y, gracias a esa distinción, se da la posibilidad de tomar conciencia de ambas, de lo teórico y de lo práctico como tal.

[kw] Piensa por ti mismo, ésa es la divisa de la Ilustración según Kant, como hemos visto (véanse las notas «jb» y «jo»). Véanse también las tres máximas kantianas para el buen modo de pensar en *KU* [*Kritik der Urteilskraft* = Crítica del Juicio], § 40. En los inicios de la carrera filosófica de Fichte encontramos el escrito *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793).

[201] *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia,* §§ 1-4.

losófica particular (luego también por encima de la doctrina del derecho). Por tanto, aquí la demostración ha de ser conducida partiendo de un principio superior.

a) Todo lo que es objeto de reflexión es necesariamente limitado, y llega a serlo ya por el hecho de que se convierte en objeto de reflexión[kx]. El Yo debe hacerse objeto de una reflexión. Luego es necesariamente limitado. Ahora bien, el Yo se caracteriza por una actividad libre en cuanto tal; por tanto, la actividad libre ha de estar también limitada. «La actividad libre está limitada» significa: un *quantum* de la misma se contrapone a la actividad libre en general, y en esa medida a otra actividad [F 219] libre. En una palabra, el Yo no se puede en modo alguno atribuir ninguna actividad libre sin que esa misma sea un *quantum*, y en consecuencia sin poner a la vez e inmediatamente con ese pensar otra actividad libre que en esa medida no le corresponde, por cuanto que todo *quantum* está necesariamente limitado.

b) Pero sólo por eso no se seguiría nada al poner la individualidad, pues muy bien podría suceder que aquella actividad libre exterior a la suya la pusiera el Yo exclusivamente mediante la actividad *ideal,* como una actividad meramente *posible*; posible para él mismo, si bien él se abstiene de buen grado de [realizar]la ahora, o también para otros seres libres, como ocurre asimismo a menudo en el transcurso de la conciencia. Cada vez que *me* atribuyo una acción, se la deniego *por eso* a todos los seres libres; pero no necesariamente a determinados, sino sólo a posibles seres libres que se pudieran pensar.

c) Pero lo siguiente es decisivo: originariamente no puedo determinarme a mí mismo por medio de una actividad ideal libre, sino que he de *encontrarme* como un objeto [A 200] determinado; y dado que yo sólo soy un Yo en la medida en que soy libre, me he de *encontrar libre,* me tengo que ser dado a mí mismo como libre, por extraño que esto pueda parecer en un primer aspecto. Pues yo puedo poner algo *posible* únicamente en contraposición con algo *real* ya conocido por mí. Toda mera posibilidad se funda sobre la abstracción de la realidad conocida. Toda conciencia parte, por tanto, de algo real –una proposición capital de una filosofía real[ky]–, luego también la conciencia de la libertad.

Para ayudar a la comprensión del conjunto: «yo me encuentro como objeto» significaba anteriormente: yo me encuentro como impulso natural, como producto natural y parte de la naturaleza. Que he de reflexionar para encontrar esto, que he de ser una inteligencia, eso se entiende; pero esta reflexión, cuando ocurre, no llega a la conciencia; no llega en absoluto a la conciencia si no se reflexiona de nuevo sobre ella. Ahora bien, debo atribuirme *a mí* aquel impulso natural, y, como hemos visto en el punto I de

---

[kx] Algo sólo puede ser llevado a la conciencia reflexiva si es distinguido de lo otro, contrapuesto a lo demás, y en consecuencia comprendido como limitado, como siendo esto y no lo otro. Dado que el Yo tiende a conocerse a sí y constituirse de ese modo en un Yo, esta necesaria contraposición para la conciencia se convierte en el principio (el segundo) que provoca su salida de sí. Schelling y Hegel calificarán al pensamiento de Kant y de Fichte de filosofía de la reflexión, que vive siempre en la dualidad, en la escisión, y no alcanza la unidad que aquéllos buscaban.

[ky] Éste es un principio fundamental para una filosofía que quiere asentar sus bases en la realidad y distanciarse de lo que Fichte ha llamado *Formular-Philosophie,* filosofía formularia o de meras fórmulas vacías de contenido. Por el contrario, como ya se ha dicho (véanse las notas «ñ», «at», «dj», «gq» y sobre todo «jv»), él quiere anclar su sistema en una intuición de realidad, y en concreto en una intuición intelectual del Yo. En el lado opuesto hallamos el método de Wolff, que comenzaba su metafísica con el concepto de lo posible.

este parágrafo, debo ponerlo como algo que, si bien me pertenece, no me constituye sin embargo propiamente a *mí* mismo. ¿Cuál [F 220] es, entonces, el *Yo* al que debo atribuir el impulso natural? El Yo substancial propiamente dicho. No la inteligencia en cuanto tal; la razón de esto la acabamos de ver[kz]. Por tanto, el *libremente activo*. Tan cierto como que por eso me he de encontrar en general a mí, y en especial a mí como producto natural, así también me he de encontrar como activamente libre; pues en caso contrario ese primer encontrar[se] no es posible. El primero está condicionado por el segundo. Pero me he de encontrar en general; luego también me tendría que encontrar activamente libre. ¿Qué puede significar esto y cómo es posible?

En primer lugar, la autodeterminación real propiamente tal, con espontaneidad, no puedo encontrarla como algo dado, sino que yo he de dármela a mí mismo. Lo contrario[202] sería una completa contradicción. Por tanto, yo sólo podría encontrar una cierta autodeterminación mediante una actividad ideal, mediante la reproducción[203] de una [autodeterminación] existente, y existente sin mi intervención. «Mi autodeterminación existe sin mi intervención» puede significar simplemente esto: ella existe como un *concepto;* o [dicho] brevemente, soy requerido para ello. En cuanto entiendo ese requerimiento[204], pienso mi autodeterminación como algo dado en aquel requerimiento, y me soy dado a mí mismo como libre en el concepto de ese requerimiento. Únicamente así tiene sentido el postulado establecido anteriormente.

En cuanto comprendo ese requerimiento, me atribuyo una esfera determinada para mi libertad; [de lo cual] no se sigue que yo haga uso de él y lo lleve a cabo. Si no lo comprendo, entonces no surge ninguna conciencia, aún no me encuentro, sino que me encuentro por así decir en otro tiempo, aunque estén ahí [A 201] todas las condiciones de este encontrar[se]; pues precisamente por eso, porque soy libre, no estoy forzado por todas estas condiciones a la reflexión, sino que reflexiono, no obstante, con absoluta espontaneidad; pero si no estuvieran ahí las condiciones, yo, a pesar de toda [mi] espontaneidad, no podría reflexionar.

d) No puedo comprender ese requerimiento a la actividad espontánea sin atribuirlo a un ser real fuera de mí, que querría comunicarme un concepto, precisamente el de [F 221] la acción requerida[la]; un ser que, por tanto, es capaz [de tener] el concepto de un concepto; pero uno así es un ser racional, un ser que se pone a sí mismo como un Yo, luego un Yo. (Aquí se halla la única razón suficiente para deducir una causa racional fuera de nosotros; y no ya sólo en que se pueda comprender la influencia, pues eso siempre es posible [véase mi *Derecho natural*[lb]]. Es condición de la autoconciencia, de la yoidad, admitir fuera de sí un ser racional real.)

[kz] Acabamos de ver la razón *(Grund)* de por qué no se le puede atribuir a la inteligencia el impulso natural.

[202] *Dies* = eso, pero la contraposición a lo dicho anteriormente es lo que recoge realmente en español la idea del texto alemán.

[203] *Nachbildung.*

[204] *Aufforderung* = requerimiento, exhortación, solicitación, invitación.

[la] La acción requerida por el otro es que yo me autodetermine. Esta acción intersubjetiva, «el requerimiento a la espontaneidad libre es lo que se llama educación» (Fichte, *Fundamento del Derecho natural,* § 3, Corolarios, FW III, 39 = GA I/3, 347).

[lb] *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia,* § 3.

Yo me contrapongo a este ser racional, y lo contrapongo a mí; pero eso significa me pongo como individuo en relación con él, y lo pongo como individuo en relación a mí. Por tanto es condición de la yoidad ponerse como individuo.

e) Luego se puede demostrar rigurosamente *a priori* que un ser racional no llega a ser racional en un estado de aislamiento, sino que ha de ser admitido al menos un individuo fuera de él, que lo eleve a la libertad. Pero otras influencias, así como varios individuos aparte del *único* absolutamente necesario, no se puede demostrar, como pronto veremos más en detalle[lc].

Sin embargo, ya de lo deducido se sigue una limitación del impulso a la autonomía, luego una determinación material más concreta de la moralidad, que por ahora queremos indicar. Mi yoidad, y mi autonomía en general, está condicionada por la libertad del otro; mi *impulso a la autonomía* no puede, por tanto, en modo alguno dirigirse a aniquilar la *condición de su propia posibilidad,* es decir, la libertad del otro. Ahora bien, debo actuar absolutamente sólo a consecuencia del impulso a la autonomía, y de ninguna manera por otro estímulo. Según esto, en esta limitación del impulso se halla la prohibición absoluta de perturbar la libertad del otro; el mandato de considerarlo como autónomo, y de no utilizarlo en modo alguno como medio para mi [A 202] fin[ld].

[lc] Aquí Fichte está jugando con la idea del Génesis de que haya sido Dios el único ser racional que haya elevado al hombre a la libertad. En sus clases de esta época sobre lógica y metafísica, Fichte investiga el origen del lenguaje y, dado que no habría razón ni hombre sin él, eso le conduce a la cuestión acerca del origen del primer hombre. Su cuerpo es producto de la naturaleza, pero «la naturaleza no produce la razón, pues ella misma no es racional. La razón sólo es producida por la razón. Ahora bien, la razón sólo se desarrolla ocasionada por un requerimiento a la actividad libre mediante el influjo de un ser racional. ¿Cómo ha podido suceder tal influjo? No del hombre a la mujer, ni de la mujer al hombre, pues antes de ese influjo no había ser racional. Por consiguiente es necesario aceptar un ser racional fuera de ellos que influyera sobre ellos (para ellos). Lo cual, dado que anteriormente no podía haber ningún hombre, no puede ser un hombre, sino otra cosa: un ser superior. Se debería poder probar que ese ser superior era Dios. Tal ser ha de ser aceptado sin más, a fin de explicar la existencia y efectividad de la razón» (*Vorlesungen über Platners Aphorismen,* GA II/4, 162; véase también GA IV/1, 300-301). Estos presupuestos mitológicos muestran, ya por sí mismos, que la teoría de la intersubjetividad todavía no ha sido suficientemente elaborada aquí por Fichte. La cuestión se complica con el concepto de predeterminación que aparece poco después, en el § 18, III h (F 226-230, A 205-207; véase la nota «lk»). De la pluralidad de los otros sólo podemos probar su posibilidad, se nos dice en esta *Ética* (F 223, A 203). Sin embargo, Fichte es uno de los primeros que mejor han planteado la necesidad racional de la intersubjetividad, porque el ser racional no es el concepto de un individuo, sino de una comunidad: «El hombre (así como todo ser finito en general) sólo entre hombres llega a ser hombre; y puesto que no puede ser otra cosa que un hombre, y no sería en modo alguno si no lo fuera, *si debe haber hombres en general, entonces han de ser varios.* Esto no es una opinión tomada arbitrariamente, o construida sobre la experiencia que se ha tenido hasta ahora, o sobre otros fundamentos de probabilidad, sino que es una verdad estrictamente demostrable a partir del concepto de hombre. En cuanto se determina plenamente este concepto, nos vemos impulsados desde el pensamiento de un individuo a la aceptación de un segundo para poder explicar al primero. El concepto de hombre no es, por consiguiente, en modo alguno el concepto de un individuo, pues uno tal es impensable, sino el de una especie» (Fichte, *Fundamento del Derecho natural,* § 3, Corolarios, FW III, 39 = GA I/3, 347). Véase también la carta de Fichte a Reinhold del 29-8-1795 (GA III/2, 385-387), y a Jacobi del 30-8-1795 (GA III/2, 392), donde esboza a grandes rasgos esta idea central de su filosofía práctica.

[ld] Esta idea corresponde a la segunda formulación del imperativo categórico en la obra de Kant *Fundamentación de la metafísica de las costumbres:* «Actúa de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio» (Ak.-Ausg. IV, 429). Véase también el final del tercer capítulo en la Analítica de la *Crítica de la razón pura* (Ak.-Ausg. V, 87).

(El impulso natural fue subordinado al impulso a la autonomía: la facultad teórica no está subordinada a él *materialiter;* pero tampoco ese [impulso a la autonomía] está subordinado a esta [facultad]. A la libertad del [F 222] otro se subordina ese impulso. No me es lícito ser autónomo en perjuicio de la libertad de otros.)

f) Simplemente por el hecho de que pongo fuera de mí aunque sólo sea *un* individuo, algunas de entre todas las posibles acciones libres se han vuelto imposibles para mí; a saber, todo aquello que condiciona la libertad que atribuyo al otro. Pero, asimismo, en el transcurso de la acción he de elegir continuamente, a consecuencia del concepto de libertad, algunas de entre todas las que efectivamente son posibles para mí. Ahora bien, conforme a nuestro presupuesto, lo excluido de mi libertad es tomado en posesión, por así decir, no ciertamente por individuos reales, pero sí por individuos posibles; y también bajo este presupuesto mediante cada acción determino *ulteriormente mi individualidad.*

[Éste es] un concepto importante sobre el que voy a explicarme con mayor claridad y que elimina una dificultad muy grande en la doctrina de la libertad.

¿Quién soy yo propiamente, es decir, qué clase de individuo? ¿Y cuál es el fundamento de que yo sea *éste*? Respondo: yo soy, desde el momento en que llego a la conciencia, *aquel en el que yo me convierto libremente, y lo soy por eso, porque soy yo el que me hago ese* [individuo]. Mi ser, en cada momento de mi existencia, es gracias a la libertad, si bien no en cuanto a sus condiciones, sí por lo que se refiere a su *última* determinación[205]. Por este ser está limitada a su vez la posibilidad de mi ser en el momento futuro (porque yo en el momento presente soy esto, no puedo ser algo en un momento futuro); pero qué cosa[206] entre todas las que aún son *posibles* elegiré yo en el momento futuro depende nuevamente de la libertad. Y por todo eso es determinada mi individualidad; por todo eso llego a ser *materialiter* el que soy.

Asimismo, únicamente bajo el presupuesto presente de que hay sólo un individuo fuera de mí y de que se ejerce sobre mí, mediante la libertad, sólo una influencia, el primer estado, algo así como la raíz de mi individualidad, no está determinado por mi libertad, sino por mi conexión con [F 223] otro ser racional; pero lo que llego o no llego a ser desde entonces depende absoluta y enteramente sólo de mí. En cada momento he de elegir entre varias cosas, pero no existe ningún fundamento fuera de mí que explique por qué no he elegido cualquier otra cosa entre todo lo posible.

[A 203] g) Ahora bien, puede que existan *varios* individuos fuera de mí y ejerzan influencia sobre mí. Como ya hemos visto, no se puede demostrar *a priori* que haya de ser así; pero al menos se debe ofrecer la demostración de que *puede* ser así.

Por lo demás, como hemos visto, estoy forzado por la esencia de la libertad misma a limitarme en cada acción libre y por tanto a dejar a otros posibles seres libres la posibilidad de actuar también por su parte de manera libre. Nada impide que esos seres

---

[205] *Bestimmung* = determinación o destino.

[206] *welches* obliga a traducir por «qué» o «qué cosa», dado que está en neutro, pero de suyo sabemos que para Fichte lo que propiamente elegimos no son cosas, sino acciones, de igual modo que antes ha preguntado: «¿cuál (*welches* = qué, qué cosa) es el fundamento de que yo sea éste?»; y ha respondido que no es ninguna cosa, sino la libertad. Valga esta observación para los demás casos.

libres sean reales. Ellos, como parece por ahora, pueden ser reales, sin perjuicio de mi libertad, que de todos modos ha de ser limitada.

Pero ¿pueden ser reales *para mí*, es decir, puedo percibirlos como reales? ¿Y cómo puedo percibirlos? Esta pregunta sería fácil de contestar siguiendo los principios anteriores: ellos pueden ejercer su influencia inmediatamente sobre mí como seres libres sobre seres libres, requerirme a la actividad libre.

Pero no es en absoluto necesario que se ejerza influencia directamente sobre mí. También puede ser ejercida una influencia exclusivamente sobre la naturaleza; y sin embargo, partiendo simplemente del modo de influencia, puedo concluir la existencia de un ser racional, *una vez que tengo ya el concepto de seres racionales reales fuera de mí*. Originariamente no sería posible hacer esa clase de inferencias. Este modo de influencia sobre la mera naturaleza es aquel mediante el cual aparece un producto elaborado[209]. Algo así revela un concepto del concepto, el cual fue indicado anteriormente como el criterio de una razón fuera de mí. Pues el fin del producto elaborado no se halla, como el del producto natural, en él mismo, sino fuera de él[le]. Es siempre instrumento, medio para algo. Su concepto es algo que no se halla en la mera intuición, [F 224] sino que sólo puede ser pensado, luego un *mero* concepto. Aquel que fabricó el producto elaborado tuvo que pensar aquel concepto que quería ofrecer a la vista; por consiguiente, tuvo necesariamente un concepto del concepto. Tan cierto como que reconozco algo como un producto elaborado, he de poner necesariamente un ser racional realmente existente como autor del mismo. No sucede así con un producto natural: allí hay ciertamente un concepto, pero no se deja verificar el concepto de un concepto, si no se le presupone ya en un creador del mundo.

Tan cierto como que yo lo reconozco como un producto elaborado, he dicho. Pero esto mismo es únicamente posible con la condición de que piense ya una razón fuera

---

[209] *Kunstprodukt* = un artefacto, un producto de la técnica o del arte.

[le] En el caso de la máquina, el diseñador, la idealidad subjetiva proyectante, queda fuera, por eso no es un «para sí», sino puro medio para un fin exterior a ella, el fin ideado por su diseñador, mientras que en el ser vivo la fuerza configuradora forma parte del mismo individuo; en él las mismas partes son las que se organizan como un todo, y éste a través de las partes, como un individuo propiamente dicho con finalidad interna: «En un reloj –dice Kant distinguiendo el ser vivo de la máquina–, una parte sirve de instrumento para el movimiento de las demás, pero una rueda no es la causa eficiente que produzca las otras [no son órganos productores los unos de los otros] [...], menos aún que un reloj produzca otros relojes y utilizara para ello otra materia (la organizara). De ahí que tampoco reponga por sí mismo las partes que le falten, o remedie las carencias de su primera formación con la ayuda de las otras partes, o se repare a sí mismo cuando se estropee; en cambio, todo eso podemos esperarlo de la naturaleza organizada. Un ser organizado no es, por tanto, una mera máquina, pues ésta sólo tiene fuerza *motriz (bewegende Kraft)*, sino que él posee en sí fuerza *configuradora (bildende Kraft)*, y tal, por cierto, que la comunica a la materia que aún no la tiene (la organiza), luego una fuerza configuradora que se propaga y engendra *(eine sich fortpflanzende bildende Kraft)*, la cual no puede ser explicada solamente mediante la capacidad de movimiento (mediante el mecanismo)» (*Crítica del Juicio*, § 65, B 292-293 [ed. cast.: Madrid, Espasa-Calpe, 1977, p. 285]). Véase también Aristóteles, *Física*, II 2, 192 b 8 ss. [ed. cast.: Buenos Aires, Biblos, 1993, pp. 73 ss.]). Schelling retoma en su *Sistema del idealismo transcendental* (1800) esta idea fichteana de que es en el artefacto como concepto (idea de fin) del concepto (del objeto que se produce), en los objetos producidos por el hombre, donde se objetiva su finalidad y su inteligencia, y que por consiguiente son un elemento necesario para la intersubjetividad, el reconocimiento mutuo, y la conciencia en general (Cotta III, 553-555 [ed. cast.: Barcelona, Anthropos, pp. 353-354]).

de mí; y este último supuesto no deriva en absoluto de la percepción [A 204] de un producto elaborado –lo cual produciría un círculo en la explicación–, sino del requerimiento a una acción libre anteriormente descrito.

Así es desde el punto de vista de la conciencia común, desde la cual la percepción en nosotros se explica mediante la existencia de una cosa fuera de nosotros. Pero lo admitido desde ese punto de vista ha de ser explicado desde el transcendental; y desde ése no está permitido partir de algo exterior a nosotros; sino que aquello que debe existir fuera de nosotros ha de ser ello mismo explicado primeramente desde algo en nosotros[lf]. Por tanto, es necesario responder a la cuestión superior: cómo llegamos a admitir productos elaborados fuera de nosotros.

Todo lo que haya de existir fuera de nosotros, es puesto como consecuencia de una limitación del impulso; así [ocurre] también [con] el producto elaborado en la medida en que es un objeto en general. Mas ¿de dónde [procede] su determinación particular, el que sea puesto justamente como producto elaborado? Esto permite inferir una limitación particular y característica del impulso. Puedo decirlo brevemente: por el objeto en general es limitado nuestro ser; o mejor [dicho]: desde la limitación de nuestro *ser* es inferido en general un objeto; mas el impulso va quizá hacia la modificación del mismo. Aquí, sin embargo, no hay una mera [F 225] limitación de nuestro *ser,* sino también de nuestro *devenir;* sentimos que nuestro actuar es rechazado interiormente; se trata incluso de una limitación de nuestro impulso a actuar; y por eso inferimos una *libertad* fuera de nosotros. (Acertadamente lo expresa el señor *Schelling*[208] [*Phil. Journ.,* vol IV, p. 281, § 13][209]: donde mi fuerza moral encuentra resistencia, eso no puede ser *naturaleza*. Estremecido, me quedo quieto. ¡Aquí hay *humanidad*! –se exclama frente a mí; no *me es lícito* ir más adelante[lg]).

Algo así puede aparecer, como acabamos de ver. Si aparece, entonces estoy limitado por algo más que por la mera yoidad. Pues en la yoidad eso no se halla, como hemos demostrado. Por consiguiente, no soy un mero ser racional en general; eso lo podría ser si fuera de mí únicamente hubiera uno, y éste se hubiera manifestado sólo una

---

[lf] El punto de vista de la conciencia común, que es el mismo que el de la ciencia natural, explica los objetos mediante otros objetos, según las categorías de relación que Kant desarrolló en su primera *Crítica*. Con ello sólo se alcanza el nivel de explicación fenoménico, el situado en el punto de vista de la heteronomía, pero entonces no se da cuenta de la subjetividad como tal, de su carácter autorreferencial y autónomo, de su ser para sí, y en definitiva de su saber de sí. Por el contrario, la reflexión transcendental, y con ella el idealismo alemán, toma como núcleo de su explicación ese «para sí». Sólo partiendo de una acción ideal del Yo podemos explicar cómo una realidad, tanto propia como ajena, es algo *para* el Yo, lo cual no quiere decir que esa realidad exterior sea un producto material del Yo, esto es, que la elabore también *materialiter* y no sólo *realiter,* pues entonces dejaría de ser exterior. La dificultad reside en comprender el modo de ser no cósico del Yo.

[208] F no pone «Schelling» en cursiva.

[209] Estos corchetes son del mismo Fichte.

[lg] Él se refiere aquí al artículo de Schelling «Neue Deduction des Naturrechts» (Nueva deducción del Derecho natural), § 13 (la cita es prácticamente textual), aparecido en el *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* (Revista filosófica de una sociedad de eruditos alemanes) en 1796 (existe una traducción, realizada y anotada por Faustino Oncina, en *Thémata. Revista de Filosofía* 11 [1993], pp. 217-253). Sin embargo, Schelling no hace alusión ahí al artefacto, sino directamente a la otra persona humana.

vez en relación a mí[ih]; sino que soy un ser racional *particular*. Esta limitación particular es la que no se deja deducir *a priori* desde la limitación general, porque entonces no sería una particular, lo que va en contra del presupuesto. Ella fundamenta lo exclusivamente *empírico*, aquello que, sin embargo, en [A 205] cuanto a su posibilidad, ha de ser fundado también *a priori*. No obstante, esta limitación es una limitación originaria. No se piense, por tanto, que ella en general surja sólo en el tiempo[ii]. Enseguida veremos cómo surge, no obstante, en el tiempo bajo un cierto aspecto.

El resultado de las proposiciones expuestas es: en su proceso, la individualidad puede estar determinada no exclusivamente por medio de la libertad, sino también por una limitación originaria, que, sin embargo, no se puede deducir, sino que es una limitación particular y, a ese respecto, es para nosotros *contingente* desde el punto de vista de la experiencia. *Puede* ser así; con eso se ha de conformar la filosofía pura, y cuando ella trate una ciencia sobre la que este presupuesto tenga influencia, entonces ha de presentar las consecuencias de este presupuesto como proposiciones *condicionadas*. Tal ciencia es la ética, y en virtud de ello su parte material recibe algo condicionado. Si renunciamos a la filosofía pura y nos permitimos apoyarnos en hechos, podemos decir: *es* así. Yo [F 226] no puedo ni debo ser todo ni llegar a serlo todo, porque existen algunos otros que también son libres.

Yo estoy originariamente limitado, no sólo *formaliter* por la yoidad, sino también *materialiter* por algo que no pertenece necesariamente a la yoidad. Hay ciertos puntos más allá de los cuales no debo ir con mi libertad, y este *no-deber* se me revela inmediatamente. Estos puntos me los explico mediante la existencia de otros seres libres y de los efectos en mi mundo sensible de sus acciones libres.

h) Con esta teoría parece que nos vemos envueltos en una contradicción y hemos sido llevados a una consecuencia muy peligrosa. Quiero entrar en esto porque con ello, por una parte, se favorece mucho la claridad, por otra queda resuelto un conflicto filosófico difícil y enteramente aclarada la doctrina de la libertad, de la que depende todo en la ética.

Las acciones libres de los otros deben hallarse originariamente en mí como puntos límites de mi individualidad; en consecuencia, utilizando una expresión popular, deben estar preestablecidas[210] desde la eternidad, no deben ser de ningún modo deter-

---

[ih] Como hemos visto en la nota «jh1», este ser racional único que sólo habría actuado una vez al inicio, haciendo posible la elevación de un producto natural al ser racional humano, sería Dios. Pero como no entramos en comunidad con él, si ese hombre no hubiera tenido frente a sí a otros seres racionales finitos no hubiese podido comprenderse como siendo sólo uno entre otros, como un particular. Claro que si la comunidad de los otros seres racionales finitos es sólo una posibilidad y no una necesidad para la configuración de mi conciencia y de los sujetos en general, entonces la deducción de la intersubjetividad que se lleva a cabo, por ejemplo, en el § 3 del *Fundamento del Derecho natural* queda drásticamente recortada (véase también, de esta *Ética*, F 68, A 77 y F 184, A 170).

[ii] Esta idea ya se había visto anteriormente en F 141, A 134. Véase la nota «yy».

[210] *prädestinirt* = predestinadas, preestablecidas, predeterminadas. El término que utiliza Fichte aquí hace clara alusión a la doctrina teológica de la Predestinación, de tan fuerte influjo entre los protestantes, y, de hecho, en las lecciones sobre la moral ése es el término que anota su alumno, el de *Praedestination* (*Vorlesung über die Moral*, GA IV/1, 112). Pero, por otra parte, el término «preestablecido» es el que se utiliza para la teoría leibniziana de la «armonía preestablecida», a la que aquí también se alude. De nuevo nos encontramos el intrincado problema de conciliar libertad y necesidad, ahora en el ámbito de la intersubjetividad.

minadas sólo en el tiempo. ¿No es con ello suprimida mi libertad? De ningún modo, con tal de que [A 206] no esté también previamente determinado cómo reacciono a esas acciones libres; si bien, conforme a todo lo [visto] hasta ahora, esa libertad de elección sigue estando para mí dentro de lo posible. Pero elevémonos a un punto más alto. Los otros en el mundo sensible sobre los que *yo* influyo[211] son también seres racionales; y la percepción de *mi* influjo sobre ellos está preestablecida *para ellos,* como *para mí* la percepción de *su* influjo sobre mí. Para mí no están preestablecidas *mis* acciones; yo las percibo como la consecuencia de mi autodeterminación absoluta; pero sí lo están para todos los otros que viven conmigo en sociedad; de igual modo que para éstos tampoco están predeterminadas las suyas, mas sí para mí. Por consiguiente, mis acciones libres están, en efecto, predeterminadas. ¿Cómo, entonces, puede subsistir la libertad?

La cosa está así: la *predeterminación* no puede [F 227] desaparecer, en caso contrario no es explicable la acción recíproca de los seres racionales, luego [tampoco] los seres racionales en general. Pero de igual modo la libertad tampoco puede desaparecer; los seres racionales dejarían entonces de ser.

La solución no es difícil. *Para Mí* están (quiero denominarlo así mientras tanto, pues en caso contrario no podría expresarme, aunque sobre esto se tendrá que hacer aún una importante advertencia), para Mí están determinadas *a priori* todas las influencias de los seres libres. ¿No se recuerda lo que significa «*a priori*»? «*A priori*» no es tiempo ni sucesión temporal; ningún *ir lo uno detrás de lo otro,* sino todo *a la vez* (uno no tiene más remedio que expresarse así). Por tanto, no está en modo alguno determinado que yo haga que los acontecimientos se sigan los unos a los otros así o así en el tiempo, que yo ligue este acontecimiento a aquella determinada serie individual y éste a otra. *Lo que* yo experimentaré está determinado, no *de quién*[212]. Los otros fuera de mí permanecen siendo libres.

Así, en efecto, está determinado para los otros qué influjos de seres libres debían ejercerse sobre ellos; y así también estaban determinados para ellos aquellos influjos que *yo* en particular tenía sobre ellos; mas ciertamente no estaba determinado que *yo*, ese mismo individuo que estaba determinado originariamente de tal manera, debía tenerlos. Si los hubiera tenido otro antes que yo, entonces yo no los tendría; y si yo no los hubiera tenido, los tendría otro quizá después de mí; y si ellos hubieran hecho de sí mismos con libertad lo que yo soy, absolutamente nadie hubiera tenido esos influjos sobre ellos. Entonces, ¿quién soy yo? Continuamos en lo mismo: aquel que yo me hago de mí. Yo he actuado así y hasta ese punto, y por eso soy éste, el individuo al que le corresponde la serie de las acciones *A, B, C,* etc. Desde este instante se halla de nuevo delante de mí una infinidad de acciones preestablecidas, a partir de las cuales puedo elegir; la posibilidad y la realidad de todas están [A 207] preestablecidas; pero en modo alguno que justamente aquellas que elijo deben adjuntarse a toda la serie que constituye hasta ahora mi individualidad, a *A, B, C,* y así hasta el infinito. Hay primeros puntos determinados de la individualidad; a partir de ahí hay para cada uno una

---

[211] *einfließe.*

[212] *von wem,* de quién (de qué ser racional) procederá la influencia que dará lugar a esa experiencia concreta.

infinitud; y qué individuo [F 228] determinado de entre los individuos aún posibles a partir de entonces uno llegará a ser, depende por completo de su libertad.

Mi afirmación es, por tanto, ésta: todas las acciones libres están preestablecidas por la razón desde la eternidad, es decir, fuera de todo tiempo; y todo individuo libre está puesto respecto a la percepción en armonía con estas acciones. Para la razón en su conjunto se abre aquí una multiplicidad infinita de libertad y de percepción: todos los individuos, por así decir, se dividen en eso. Pero la sucesión temporal y el contenido del tiempo no está preestablecido, por la razón suficiente de que el tiempo no es nada eterno y puro, sino simplemente una forma de la intuición del ser finito[lj]; esto es, el tiempo, en el cual algo sucede, y los actores no están preestablecidos. Y así se soluciona por sí misma, prestando un poco de atención, aquella cuestión que parecía irresoluble: predeterminación y libertad están completamente unidas.

Las dificultades que pudieran encontrarse en ello se basan exclusivamente en el fallo fundamental de todo dogmatismo, en que se convierte al ser en algo originario y por eso, cuando se reconoce un actuar, ser y actuar se separan el uno del otro, y se le asigna a un individuo todo su ser independientemente de su actuar; con ello ciertamente, si se pensara de un modo suficientemente preciso, se suprime toda libertad y todo actuar propiamente tal. Ningún hombre en el mundo puede *actuar* de otro modo a como actúa, aunque quizá actúe mal, dado que él *es* ese hombre; nada es más verdadero, e incluso esta afirmación es únicamente una proposición tautológica[213]. Pero él precisamente no debiera ser ese hombre, y podría ser también otro enteramente distinto; y *no debiera existir en absoluto un hombre así en el mundo.* Entonces, una persona determinada ha de ser esta persona antes de serlo; sus circunstancias y su fortuna han de estar determinadas desde el día de su nacimiento hasta el día de su muerte; únicamente no su actuar. Pero ¿qué otra cosa son las circunstancias y la fortuna que el aspecto objetivo del actuar? Si esto último depende de la libertad, también los primeros han de depender de él. Pues yo soy sólo lo que hago. Si ahora [F 229] me pienso en el tiempo, entonces no estoy determinado en un cierto aspecto antes de que yo actúe en ese aspecto. Por supuesto que al que no consiga curarse de ese mal básico del dogmatismo, a ese nunca le parecerá evidente esta teoría de la libertad[lk].

[lj] Recuérdese que ésta era la idea del tiempo que Kant había defendido en la «Estética transcendental» de la *Crítica de la razón pura.*

[213] *ein identischer Satz.*

[lk] Pocos meses después tampoco a Fichte le pareció evidente el razonamiento que expone en este apartado «h» (F 226-229, A 205-207) sobre la predeterminación de las relaciones intersubjetivas. Fichte procedió pronto a su rectificación: «De estas cosas, es decir, de los principios de mi sistema, estoy tan seguro que, si no me vuelvo loco, nunca podré volver a dudar de ellos. [...] En las proposiciones de mi sistema que se hallan después, en las deducciones, puedo haberme equivocado, y sin duda eso sucede a menudo. Yo mismo descubro aquí y allá errores; me he retractado de ellos públicamente ante mi auditorio, y lo hago delante del gran público enseñando otra cosa en otros escritos. (Así he rectificado en mi *Destino del hombre* el razonamiento apresurado de mi *Ética,* pp. 300 ss. [que corresponden a éstas], y asimismo ya en mi cátedra hace año y medio)» (Fichte, esbozo de carta a Reinhold del 18 de septiembre de 1800, GA III/4, 313-314). Esto último pudo haber sido en las lecciones sobre ética que impartió en el semestre de invierno de 1798-1799 (véanse las explicaciones de R. Lauth en GA II/2, 12-13).

El problema residía en la comprensión monadológica que Fichte tenía del Yo (véase, como contrapartida, la exposición que él hace del sistema leibniziano en GA II/4, 250-251, y IV/1, 372-376), lo cual dificultaba enten-

[A 208] IV

La autonomía, nuestra última meta, consiste, como ha sido recordado a menudo, en que todo sea dependiente de mí y yo no dependa de ninguna otra cosa, en que en todo mi mundo sensible suceda lo que quiero, absoluta y simplemente porque lo quiero, de igual modo que ocurre en mi cuerpo, que es el punto inicial de mi causalidad absoluta. El mundo se ha de convertir para mí en lo que es para mí mi cuerpo. Ahora bien, esta meta es ciertamente inalcanzable, pero debo acercarme a ella, sin embargo, continuamente, transformar todo en el mundo sensible, que se convierta en medio para la consecución de este fin final. Este acercamiento es mi fin último.

---

der cómo los individuos racionales pueden (y deben) influir los unos sobre los otros. Fichte recurre aquí a una especie de armonía preestablecida leibniziana: las posibilidades de que los otros influyan sobre mí están predeterminadas en la limitación que configura mi individualidad; esa limitación es la segunda limitación, la que tiene lugar frente a los otros (individuos racionales finitos), o sea, la limitación de la primera limitación, sabiendo que esa primera limitación es la que el Yo sufre y elabora frente al No-Yo en general, y gracias a la cual es un Yo, o soy un ser racional en general. A pesar de esta predeterminación, nos queda aún una esfera o *quantum* de libertad en la sucesión del tiempo o momento de la acción, en el individuo concreto que ejerce esa influencia predeterminada, en la respuesta que demos a esos puntos determinados y en el posterior desarrollo de los mismos. (Véase también *Vorlesung über die Moral,* GA IV/1, 112-114.) Pero esta segunda limitación es indeducible de la primera y sólo se la puede tomar en su facticidad incomprensible. Desde el punto de vista transcendental, dice Fichte en sus *Vorlesungen über Platner Aphorismen* (GA II/4, 328-329), mi cuerpo es mi voluntad, sólo que vista desde la intuición; pero en mi cuerpo o sensibilidad hay una originaria limitación, inexplicable desde mi voluntad. En la *Ética* se explica la conciencia de esa limitación, la conciencia de la propia causalidad física (§ 6), pero no su fundamento. Se presupone un impulso originario predeterminado (véase el final del § 7, F 101, A 101-102), que no se deja captar conceptualmente, como tampoco la relación de los seres racionales entre sí, la cual, sin embargo, es condición de posibilidad de la educación, y ésta a su vez lo es del ser racional. Sólo podemos constatar que aquí «hay una *limitación originaria* que, sin embargo, está en *armonía* (todo lo cual sólo son imágenes, con las que captamos lo incomprensible)» (*op. cit.,* GA II/4, 329, escrito en el semestre de verano de 1799). Yo puedo forzar a alguien a hacer algo concreto por medio de amenazas, torturas o promesas y regalos (en eso se basa la mera legalidad), pero no forzarle a que sea moralmente libre, a que tenga un ánimo moral. Y sin embargo es necesario, y sólo así se llega a ser un ser racional.

Poco después, en el Libro tercero, punto IV, de *El destino del hombre,* Fichte entrevé otra solución en el desarrollo de un «sistema transcendental del mundo inteligible» (carta de Fichte a Schelling del 27 de diciembre de 1800, GA III/4, 406), o síntesis del mundo de los espíritus: «A la Doctrina de la Ciencia no le falta nada en los principios, pero sí en su final completo *(Vollendung);* a saber, la síntesis suprema no está hecha todavía, la síntesis del mundo de los espíritus. Cuando me disponía a hacer esa síntesis, fue justamente cuando se gritó "ateísmo"» (carta de Fichte a Schelling del 31 de mayo / 7 de agosto de 1801; GA III/5, 45). Ningún ser finito puede comprender cómo una voluntad pura puede actuar en un mundo material, y en eso estriba su finitud (*El destino del hombre,* 3, IV, FW II, 295-296 = GA I/6, 290). Esa voluntad pura o ley práctica es el vínculo (*Band*) espiritual del mundo racional, que une y armoniza a los seres racionales finitos, la que hace posible su relación recíproca, el fundamento y materia de toda su vida (*op. cit.,* 298-299 = 292-293). «No directamente de ti a mí, ni de mí a ti fluye el conocimiento que tenemos el uno del otro; por lo que respecta a nosotros, estamos separados por una línea divisoria infranqueable. Únicamente en virtud de nuestra común fuente espiritual sabemos el uno del otro; sólo en ella nos conocemos y actuamos el uno sobre el otro» (*op. cit.,* 301 = 294). Ella es el verdadero fundamento y ser de la naturaleza, la que hace concordar nuestros sentimientos, nuestras intuiciones, nuestras leyes del pensamiento, o sea, nuestro mundo objetivo (*op. cit.,* 302-303 = 295-296, más 306-307 = 298-299). Y sigue con una especie de oración a esa «voluntad sublime y viva, que no conoce ningún nombre» (302 = 296). Entramos ya en el ámbito religioso o del Absoluto de la etapa berlinesa de Fichte.

Que la naturaleza me coloque en un punto cualquiera y que ella, en lugar de ser yo, dé por así decir el primer paso en este camino hacia la infinitud, no causa perjuicio a mi libertad. De igual modo tampoco la perjudica el que inmediatamente al comienzo un ser racional fuera de mí me dé una esfera para mi posible andadura en la libertad; pues sólo así adquiero libertad, y antes de tenerla no le puede ocurrir ningún perjuicio. No perjudica mi libertad tener que admitir otros seres libres y racionales fuera de mí, pues su libertad y su racionalidad en cuanto tal no es en absoluto objeto de una percepción que me limite, sino un mero concepto espiritual.

Además, no le causa ningún perjuicio que, conforme al concepto expuesto anteriormente, yo tenga que elegir entre varias acciones posibles; pues por semejante elección está condicionada la conciencia de mi libertad, y en consecuencia esa misma libertad; y la materia de lo elegido está siempre en mi poder, porque todos los posibles modos libres de acción están [F 230] bajo mi dominio. Incluso si después, según el presupuesto establecido con el mismo motivo, otros seres libres eligen entre las posibilidades de acción que han quedado, eso no limita mi autonomía; *ellos* son limitados por mí, no *yo* por ellos.

Pero si, conforme a nuestro último presupuesto y a la experiencia general, aquello que se halla en mi camino, dado que cae en el mundo de mi experiencia y, por tanto, me limita como todos los objetos de mi experiencia, ya está modificado por seres libres fuera de mí, entonces mi libertad es ciertamente limitada si no me es lícito a mí modificar ese objeto según mi fin; pero esto no me es lícito a consecuencia de la prohibición aducida de la ley moral. No me es lícito estorbar la libertad de seres racionales. Pero si modifico los productos de su libertad, la estorbo, pues esos productos son para ellos medios para fines ulteriores; y, si les privo de esos medios, [A 209] no pueden continuar el curso de su causalidad según sus conceptos de fines proyectados.

Por consiguiente, se encuentra aquí una contradicción del impulso a la autonomía, luego de la ley moral consigo misma. Esta [ley moral] exige:

1) Que todo lo que me limita, o, lo que es lo mismo, todo lo que se halla en mi mundo sensible, yo lo someta a mi fin final absoluto, lo convierta en un medio para acercarme a la autonomía absoluta.

2) Que yo no someta a mi fin algunas cosas que, sin embargo, me limitan, dado que se hallan en mi mundo sensible, sino que las deje como las encuentro. Ambas [exigencias] son mandatos inmediatos de la ley moral: la primera, si se considera esa ley en general, la segunda, si se la considera en una manifestación particular.

V

Se podría resolver la contradicción y establecer la armonía de la ley moral consigo misma con sólo presuponer que todos los seres libres tuvieran necesariamente el mismo fin, que, por tanto, el comportamiento conforme a fin de [F 231] uno fuera a la vez conforme a fin para todos los demás, la liberación de uno fuese al mismo tiempo la liberación de todos los otros. ¿Es así? Dado que todo, y en particular todo lo característico de nuestra exposición de la ética, descansa en la contestación de esta pre-

gunta, y sobre todo en las razones con las que se contesta, entraré aquí más a fondo en el asunto.

El impulso a la autonomía es impulso a la yoidad, tiene sólo a ella como fin; únicamente el Yo debe ser el sujeto de la autonomía. Pues bien, como hemos visto, en la yoidad se halla ciertamente el que todo Yo es un individuo, pero sólo un individuo en general, no el individuo determinado *A* o *B* o *C,* etc. Dado que, según lo acordado, todas las determinaciones de nuestra individualidad dependen de nuestra libertad, excepto la primera y originaria, con ese *A,* etc., sólo puedo estar pensado en la limitación originaria de la libertad, en aquello que denominé anteriormente la raíz de toda individualidad. Por consiguiente, ya que a la yoidad en general le es contingente el que *yo* sea el individuo *A,* justamente *A,* y el impulso a la autonomía ha de ser un impulso a la yoidad esencialmente como tal [yoidad], él no se dirige a la autonomía de *A,* sino a la autonomía de la razón en general. La autonomía de toda razón como tal es nuestra última meta; luego no la autonomía de una única razón en la medida en que es una razón individual.

[A 210] Ahora bien, en cuanto a mi persona, yo *A, soy* únicamente en la medida en que soy *A*. Luego para mí *A* es mi yo[214] empírico; únicamente en él viene a la conciencia aquel impulso y aquella ley, sólo por medio de *A* puedo obrar conforme a él, porque absolutamente sólo por él puedo actuar. *A* es para mí la condición indispensable[215] de la causalidad de este impulso. En una palabra, *A* no es *objeto;* pero *A* es para mí el único *instrumento y vehículo* de la ley moral. (Antes, ese instrumento era el cuerpo [propio]; aquí lo es *todo el hombre sensible empíricamente determinado;* y aquí tenemos por fin separados con toda nitidez el yo empírico y el Yo puro, lo cual es muy útil para la ética en particular y para toda la filosofía en general.)

[F 232] Si el impulso a la autonomía se dirige hacia la autonomía de la razón en general, ésta únicamente puede presentarse[216] *en* los individuos *A, B, C,* etc. y *por* ellos; entonces me es necesariamente y por completo indiferente que sea yo, *A, B* o *C* el que la haga presente, pues siempre se presenta la razón en general, ya que también estos últimos pertenecen al único e indivisible reino de la misma; siempre está satisfecho mi impulso, pues él no quería otra cosa. Yo quiero la moralidad en general; *en* mí o *fuera* de mí, eso es completamente indiferente; la quiero de mí sólo en cuanto me corresponde, y de los otros en la medida en que les corresponde; ya sea de un modo o de otro, mi fin ha sido alcanzado de igual manera.

Mi fin ha sido alcanzado cuando el otro actúa *moralmente*. Pero él es libre; y mediante la libertad es capaz también de actuar de manera inmoral. En el último caso, mi fin no ha sido alcanzado. ¿No tengo entonces el derecho y la obligación de destruir el efecto de su libertad? No me remito a la proposición negativa establecida anterior-

---

[214] *Selbst,* sí mismo.

[215] *ausschließende Bedingung,* que correspondería a la expresión latina *conditio sine qua non*. Se podría traducir por «condición exclusiva», pues después se refiere a ella como «el único instrumento», pero la causalidad empírica del impulso tiene más condiciones, como hemos visto en el § 4 ss. Menos aún cabría verterlo por «condición excluyente», pues significa lo contrario.

[216] *dargestellt werden.*

mente[lm] de manera provisional, sino que deduzco la proposición misma aquí, que es su lugar, desde sus fundamentos.

La razón debe ser autónoma, pero ella se dirige con esta exigencia suya a los individuos determinados *B*, *C*, etc., y no hay ninguna exigencia semejante ni ninguna autonomía (material) aparte de la mediada por la libertad formal de todos los individuos. Esta última, por tanto, es la condición indispensable de toda la causalidad de la razón en general. Si ella es suprimida, dado que entonces *toda* su causalidad es suprimida, también lo es la [causalidad que se dirige] hacia la autonomía. En consecuencia, nadie que quiera esta última, puede dejar de querer la primera. La libertad es la condición absoluta de toda moralidad, y sin ella no es posible ninguna [moralidad]. Se confirma, por tanto, la prohibición absoluta [procedente] de la ley moral de estorbar y suprimir la libertad del ser libre bajo ninguna condición y [A 211] bajo ningún pretexto. Con ello, sin embargo, la contradicción permanece; y se puede decir: yo quiero al otro libre, y puedo quererlo libre únicamente bajo la condición de que se sirva de su libertad para promover el fin de la razón; fuera de eso no puedo en modo alguno quererlo libre; y eso es también [F 233] enteramente correcto. He de desear suprimir sin más un uso de la libertad contrario a la ley moral, si el deseo de una moralidad universal es en mí dominante, como debe serlo, por cierto.

Pero con ello surge esta nueva pregunta: ¿qué uso de la libertad es contrario a la ley moral, y quién puede ser sobre esto un juez universalmente válido? Cuando *el otro* afirma haber actuado según su mejor convicción y *yo* actúo de manera distinta en la misma situación, entonces *yo* actúo según *su* convicción de manera tan inmoral como *él* según la *mía*. ¿La convicción de quién debe ser la guía del otro? Ninguna de las dos convicciones mientras estén en conflicto; pues cada uno debe actuar según *su* convicción, y en eso consiste la condición formal de toda moralidad. ¿Nos podemos, por tanto, separar, y cada uno podrá dejar al otro ir por su camino? De ningún modo, si es que no queremos renunciar culpablemente a todo nuestro interés por la moralidad universal, por el dominio de la razón. Luego hemos de buscar hacer acordes nuestros juicios. Claro que cada uno, tan cierto como que ninguno de los dos carece enteramente de conciencia moral, presupondrá que *su* opinión es correcta (pues si no, al seguirla, él hubiera actuado en contra de su conciencia moral), por consiguiente cada uno tratará y tendrá que tratar de convencer al otro, no dejarse convencer por él. Pero así finalmente, dado que la razón sólo es una, tendrán que llegar a un mismo resultado; pero hasta entonces, a consecuencia de la prohibición absoluta, es el deber de cada uno respetar la libertad externa del otro. Cada uno puede y debe en consecuencia querer determinar sólo la convicción del otro, en modo alguno su obrar físico[ln]. El primer camino es la única coacción permitida a los seres libres sobre seres libres.

[lm] Al final del punto IV, en F 230, A 209.

[ln] Estamos en la moral, no en el derecho, donde sí tiene lugar la coacción. Aquí tendríamos el aspecto dialógico de la moral fichteana. Para los que aún piensan que el Yo de Fichte es el individuo (siguiendo en ello la interpretación de «guerra» que de él hicieron sus contrincantes Schelling y Hegel) y no más bien la acción originaria que hace posible tanto al individuo como a la comunidad, estas páginas, hasta el final de la presente sección segunda, podrían aclararles el asunto, pues en ellas vemos que ni siquiera la verdad objetiva de la percepción sensible está asegurada fuera de la intersubjetividad (F 245, A 221). En la ética «la presentación del Yo puro es la totalidad de los seres racionales, la comunidad de los santos» (F 255, A 230). «El verdadero objeto del fin de la razón es siempre la comunidad de los seres racionales» (F 343, A 300).

Examinemos esto más atentamente.

a) El fin final moral de todo ser racional, como hemos visto, es la autonomía de la razón en general, luego la moralidad de todo ser racional. Todos nosotros hemos de actuar de igual manera. De ahí el principio kantiano: actúa de tal manera que [F 234] puedas pensar la máxima de tu voluntad como principio de una legislación universal[ñ]. Desde mi punto de vista sólo hay que hacer notar en esto [A 212] lo siguiente. En primer lugar, en el principio kantiano únicamente se habla de la *idea* de una concordancia, en modo alguno de una concordancia *real.* Aquí[217] se mostrará que esta idea tiene un uso real, que se debe buscar realizarla, y que en parte se tiene que actuar como si estuviera realizada. Además, este principio es sólo *heurístico,* siguiéndole puedo muy bien y cómodamente examinar si me he equivocado al juzgar sobre mi deber; pero no es en modo alguno *constitutivo.* No es en absoluto un principio, sino únicamente una consecuencia extraída del verdadero principio, del mandamiento de la autonomía absoluta de la razón. La relación no es así: porque algo puede ser principio de una legislación universal, por eso debe ser una máxima de mi voluntad; sino a la inversa, porque algo debe ser una máxima de mi voluntad, por eso puede ser también principio de una legislación universal. El enjuiciamiento[218] parte absolutamente de mí, como queda claro también en el principio kantiano; pues ¿quién juzga, a su vez, si algo puede ser principio de una legislación universal? Yo mismo, por cierto. Y ¿según qué principios? ¿Según aquellos que se hallan en mi propia razón? Esta fórmula tiene, sin embargo, un uso heurístico por este motivo: una proposición a partir de la cual se sigue un absurdo es falsa; ahora bien, es absurdo que yo deba [hacer] X si no puedo pensar que en la misma situación todos debieran [hacer]lo; luego con seguridad yo no debo [hacer] X, y en el enjuiciamiento anterior me he equivocado.

b) Cada uno debe producir una absoluta concordancia consigo mismo, [y] fuera de él en todos los que existen para él, pues únicamente con la condición de esta concordancia son ellos mismos libres e independientes. Por tanto, en primer lugar, cada uno debe vivir en sociedad y permanecer en ella, pues en caso contrario no podría producir ninguna concordancia consigo mismo, lo cual le es absolutamente mandado. Quien se aparta, renuncia a su fin, y la expansión de la moralidad le es completamente indiferente. Quien sólo quiere cuidar de sí mismo en el [F 235] aspecto moral, ése ni siquiera se cuida a sí, pues su fin final debe ser cuidar de todo el género humano. Su virtud no es ninguna virtud, sino algo así como un egoísmo servil y ávido de recompensa. No se nos ha encargado buscar una sociedad y producirla: quien hubiese nacido en un desierto, a él le estaría permitido permanecer allí, pero todo aquel con el que entablo conocimiento, con sólo eso, por este simple conocimiento, también queda encomendado a nuestro cuidado, él se convierte en nuestro prójimo y pertenece a nuestro mundo racional, como los objetos de nuestra experiencia pertenecen a nuestro mundo sensible. No podemos abandonarlo [A 213] si no carecemos de conciencia

---

[ñ] Kant, *Crítica de la razón práctica,* Libro I, cap. I, § 7: «Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer en todo momento a la vez como principio de una legislación universal» (A 54).

[217] *Bei uns* = en nosotros.

[218] *Beurtheilung* = enjuiciamiento, valoración, apreciación.

moral. Con esto queda refutada también la opinión, que aún aparece entre nosotros de diversas formas, de que mediante una vida de eremita, aislándose y teniendo buenos pensamientos y especulaciones sublimes se cumple con el deber propio, y de tan buena manera más meritoria. Pues no, no se cumple en absoluto. Sólo mediante el actuar, no por medio del fantasear[219], únicamente mediante el actuar en y para la sociedad se cumple con él[b]. Entonces, cada uno sólo tiene, en efecto, el fin de convencer al otro, y en modo alguno dejarse convencer por él. Eso está en la naturaleza del asunto. Él ha de estar seguro en sí mismo, en caso contrario carecería de conciencia moral[220] si se atreviera a actuar según su convicción y tratara de llevar también a otros a un actuar conforme a esa misma convicción.

c) Ahora bien, ese fin no es en modo alguno exclusivamente propio de este o aquel individuo, sino que es un fin comunitario. Todos deben tenerlo; e incluso es el fin de cada uno, en cuanto quiera una formación moral universal, hacer que todos los demás sean capaces de ponerse ese fin. Eso aúna en primer lugar a los hombres; cada uno sólo quiere convencer a los otros de su opinión, y quizá, en esa disputa entre los espíritus, quede él mismo convencido de la del otro. Todos han de estar dispuestos a entrar en esa acción recíproca. Quien huye, tal vez para no ser molestado en su creencia[221], ése delata carencia de convicción propia, la cual no debe darse en absoluto; y tiene [F 236] sólo por eso un mayor deber de participar, a fin de adquirirla.

Esta acción recíproca de todos con todos en vistas a la producción de convicciones prácticas comunitarias sólo es posible en la medida en que todos parten de principios comunitarios, y éstos existen necesariamente; a ellos se han de enlazar sus convicciones subsiguientes. Tal acción recíproca, en la que todos están obligados a entrar, se llama una *iglesia,* una comunidad ética[222]; y aquello sobre lo cual todos están de acuerdo se llama su *símbolo.* Todos deben ser miembros de la iglesia. Pero el *símbolo,* si la comunidad eclesial no carece por completo de frutos, ha de ser continuamente modi-

---

[219] *Schwärmen.*

[b] «Es poco varonil cruzarse de brazos y lamentarse de la corrupción de los hombres sin mover un dedo para disminuirla. Censurarlos y mofarse de ellos sin decirles cómo deben mejorar no es amable. ¡Actuar! ¡Actuar! Eso es para lo que estamos aquí [...] ¿Acaso no estriba nuestra mayor perfección precisamente en la llamada que hemos recibido a trabajar en pro del perfeccionamiento de los otros?» (Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio,* final de la lección 5.ª, FW VI, 345-346 = GA I/3, 67). Véase esto mismo más adelante, en F 256, A 231. Esta moral activa y comunitaria es muy propia de la Ilustración, y la encontramos asimismo en Kant, por ejemplo en sus diatribas contra la oración (véase, como muestra, la «Observación general» al final de *La religión dentro de los límites de la mera razón*).

[220] Repárese en el juego de palabras, intraducible al español, que hay aquí entre *gewiß* (seguro) y *gewissenlos* (carente de conciencia moral), donde *-los* significa «sin» y *gewissen* (o mejor *Gewissen*, pues así, separado, se nos convertiría en sustantivo) «conciencia moral». Recordemos además que para Fichte lo más cierto y seguro de lo que somos y sabemos es la conciencia moral, fuente de toda otra certeza.

[221] Recordemos de nuevo que *Glaube* puede ser traducido tanto por «fe» como por «creencia». Prefiero este último término, porque su más amplio sentido se adecúa mejor al significado que Fichte le da.

[222] *ein ethisches Gemein-Wesen.* Esta misma idea se encuentra en Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* y a ella está dedicada toda su «Tercera parte». Es fácil ver que aquí se está dando al término «iglesia» un significado algo diferente que el que tiene en la tradición religiosa, y se apunta más a un ideal racional que a una descripción histórica, de manera que, como decía Kant, se impone la tarea de ir pasando gradualmente de una fe eclesial histórica a una fe religiosa pura, cuyo núcleo es la ética.

ficado, pues aquello sobre lo que todos concuerdan se acrecentará poco a poco con la continua acción recíproca de los espíritus. (Los símbolos de ciertas iglesias parecen contener, en vez de aquello sobre lo que todos coinciden, más bien aquello sobre lo que todos están en desacuerdo y lo que en el fondo del corazón ninguno cree, porque ninguno puede ni siquiera pensarlo.)

d) Luego la concordancia de todos en la misma convicción práctica y la consecuente uniformidad en el actuar es el objetivo necesario de todos los virtuosos.

[A 214] Investiguemos rigurosamente, a partir de los principios establecidos anteriormente, este punto importante, característico de nuestra exposición de la moral y expuesto quizá a alguna duda.

La ley moral en mí, como individuo, no tiene por objeto únicamente a mí, sino a *toda* la *razón*. A mí me tiene exclusivamente por objeto en la medida en que soy uno de los instrumentos de su realización en el mundo sensible. En consecuencia, todo lo que ella exige de mí como individuo, y de lo único que me hace responsable, es que yo sea un instrumento apto. Respecto a ese cultivo[223], por tanto, soy remitido exclusivamente a mi propia convicción privada, en modo alguno a la común. En cuanto individuo y en relación a la ley moral, como instrumento de la misma, tengo entendimiento y cuerpo [propio]. Del cultivo de ellos soy el único responsable. En primer lugar, el cultivo de mi entendimiento depende [F 237] exclusivamente de mi propia convicción. Tengo una absoluta libertad de pensar; no exteriormente –esto se encuentra ya en el concepto de pensar–, sino ante mi conciencia moral. No debo tener absolutamente ningún escrúpulo, ni a la iglesia le es lícito ponérmelos, en relación a dudar internamente de todo, a investigarlo todo, por sagrado que pueda parecer. Esta investigación es un deber absoluto: dejar en uno mismo algo sin decidir y dejarlo donde está es carecer de conciencia moral. Respecto a mi cuerpo, tengo absoluta libertad de alimentarlo, educarlo, cuidarlo, de la manera en la que, conforme a mi propia convicción, pueda esperar mantenerlo de la mejor manera, y conservarlo sano, y hacer de él un instrumento apto y hábil. No es una cuestión de conciencia moral hacer en esto lo que otros hacen, en verdad es carecer de conciencia moral si hago depender su conservación de opiniones ajenas, sin una convicción propia.

Lo que se halla fuera de mi cuerpo, por tanto todo el mundo sensible, es un bien común, y la formación[224] del mismo según leyes de la razón está encomendada *no sólo a mí,* sino que está encomendada *a todos los seres racionales*. De ésta no soy el único responsable, y no me es lícito proceder en ello según mi convicción privada, porque no puedo obrar en el mundo sensible sin influir en otros; por tanto, en caso de que esa influencia sobre ellos no sea conforme a su propia voluntad, perjudico su libertad, lo cual no me es lícito en modo alguno. Lo que influye en todos no me es lícito en absoluto hacerlo sin el consentimiento de todos, luego [lo he de hacer] según principios que son aprobados por todos y conforme a la convicción común. Mas de esto se seguiría, en el caso de que no fuera posible una convicción común y un acuerdo sobre la manera en la que deba estar permitido a cada uno influir sobre cualquier otro, que

[223] *Ausbildung* = educación, cultivo, formación.

[224] *Bildung*.

no se podría [A 215] en absoluto actuar, lo cual contradice a la ley moral. Pero no la contradice menos que se actúe si no es conforme a la convicción general. Es necesario por tanto, en virtud de un mandato absoluto de la ley moral, producir una tal concordancia. El acuerdo [F 238] sobre cómo a los hombres les debe ser lícito influirse los unos a los otros, es decir, el acuerdo sobre *sus derechos comunitarios* en el mundo sensible se llama el *contrato de Estado*[225]; y la comunidad que ha llegado a ese convenio, el Estado. Es un absoluto deber de conciencia unirse con otros en un Estado. Quien no quiera eso no ha de ser tolerado en la sociedad, porque con él no se puede entrar en sociedad alguna con buena conciencia, pues, dado que él no se ha explicado cómo quiere ser tratado, siempre se ha de temer tratarlo contra su voluntad y su derecho.

Ya que un actuar no es en absoluto posible antes de que sea fundado un Estado, y sin embargo podría ser muy difícil obtener el consentimiento expreso de todos, o incluso de sólo un número considerable de gente, el hombre más elevado y más culto está impulsado por la necesidad a tomar por un consentimiento su *silencio* ante ciertas disposiciones y su sumisión a las mismas. Tampoco el cálculo y la ponderación de los derechos recíprocos se puede tomar de una manera tan precisa, por cuanto que unos no se acomodan *absolutamente* a ningún orden si no obtienen ventajas considerables, mientras que otros callan ante *todo*. De esa manera nace un *Estado de necesidad*[226], la primera condición del progreso paulatino hacia el Estado conforme a razón y a derecho. Es una cuestión de conciencia someterse incondicionalmente a las leyes del propio Estado, pues ellas contienen la presunta voluntad general, en contra de la cual a nadie le es lícito influir sobre otros. Cada uno obtiene el permiso moral de obrar sobre ellos meramente por el hecho de que la ley declara que ellos lo consienten.

Es contrario a la conciencia moral derribar al Estado si no estoy firmemente convencido de que la *comunidad* quiere un tal derribo del mismo, lo cual sólo puede darse bajo una condición, que se indicará más adelante; también cuando estuviera convencido de que la mayor parte de sus instituciones son contrarias a la razón y al derecho, pues en este asunto no actúo únicamente sobre mí, sino sobre la comunidad. Mi convicción de que la constitución es contraria al derecho es quizá enteramente correcta en sí, es decir, ante la razón pura, si es que [F 239] hubiera un tribunal visible de la misma, pero es sólo una convicción privada; no me es lícito, sin embargo, actuar en los asuntos que atañen a la totalidad según [A 216] mi convicción privada, sino que he de hacerlo según la convicción comunitaria, en virtud de la demostración anterior.

Aquí hay una contradicción. Estoy internamente convencido de que la constitución es contraria a derecho, y a pesar de eso la ayudo a mantenerse en pie, aunque sólo fuera por mi sometimiento. Quizá incluso desempeño un cargo en esa constitución contraria a derecho. ¿Debería al menos no [hacer] esto último? Más bien debo [hacer]lo; no debo retirarme, pues es mejor que gobiernen los sabios y justos a que dominen los ignorantes e injustos. Lo que sobre esto dice Platón en las *Cartas*[lp] es inco-

---

[225] *Staatsvertrag.*

[226] *Nothstaat,* un Estado surgido por la necesidad, y no tanto por la razón. Se contrapone al Estado racional (*Vernunftstaat*).

[lp] Platón, *Carta VII*, 324 b 8 - 326 b 4.

rrecto, e incluso contradictorio. No me es lícito nunca sustraerme a mi patria. Yo al menos, se dice, no quiero cometer ninguna injusticia, pero ésta es una forma egoísta de hablar. ¿Quieres, por tanto, dejar que otros las cometan? Si tú ves que acontecen injusticias, entonces tendrías que impedirlas.

Yo actúo, en consecuencia, contra una mejor convicción. Pero por otro lado es ciertamente una *convicción correcta y conforme al deber* que debo actuar en los asuntos comunitarios sólo según la presunta voluntad común; y no es en modo alguno una injusticia tratar a otro como quiere ser tratado; y en consecuencia actúo también según mi mejor convicción. ¿Cómo se puede resolver esta contradicción? Obsérvese sólo de qué convicción se habla en las dos proposiciones. En la primera, de la convicción sobre un *deber-ser,* sobre un estado que debe ser producido. En la segunda, de la convicción sobre la *realidad* a la que yo mismo pertenezco como miembro de la sociedad. Ambas han de ser unidas en mi máxima, y pueden serlo fácilmente. He de considerar al presente estado del Estado de necesidad como un medio para producir el Estado racional, y actuar exclusivamente con este objetivo. No he de tomar mis medidas de manera que permanezca siempre así, sino de manera que tenga que mejorar. Esto es absolutamente [F 240] un deber. Un actuar en el Estado que no tenga como fundamento este fin, en la medida en que sin embargo lo fomenta, puede ser *materialiter* justo, legal, pero *formaliter* es contrario al deber. Un actuar que persiga el fin opuesto es *materialiter* y *formaliter* moralmente malo y carente de conciencia moral. Cuando se actúa durante un tiempo según estos principios, puede muy bien suceder que la voluntad común esté enteramente en contra de la [A 217] constitución del Estado; entonces, que continúe ese Estado es tiranía y opresión contrarias a derecho; en ese caso el Estado de necesidad se derrumba por sí mismo, y en su lugar aparece una constitución más racional. Todo hombre de bien, *con sólo que esté convencido de la voluntad común,* puede tranquilamente cargar sobre su conciencia el derribarlo completamente. (Dicho sea de paso. No quiero decir que sean hombres carentes de conciencia moral –sobre eso pueden juzgarse ellos mismos ante su propia conciencia moral–, pero sí, al menos, hombres en extremo sin entendimiento los que últimamente arman un alboroto como si la creencia en una inconmensurable perfectibilidad de la humanidad[lq] fuera algo sumamente peligroso, sumamente contrario a la razón y la fuente de Dios sabe qué horror. Coloquemos la investigación en el punto de vista justo, para acabar de una vez con esos chismes. En primer lugar, la cuestión no es si uno se ha de decidir por fundamentos racionales meramente teóricos a favor o en contra de esta perfectibilidad. Esa cuestión la podemos dejar a un lado enteramente. La ley moral, que se dirige hacia la infinitud, ordena absolutamente tratar a los hombres *como si ellos* fueran y permanecieran siendo siempre capaces de perfeccionamiento; prohíbe absolutamente tratarlos de manera contraria. No se puede obedecer a ese mandato sin creer en la perfectibilidad. Ella es, por tanto, uno de los primeros artículos de fe, del que no se puede dudar en absoluto sin renunciar a toda su naturaleza moral. Luego, incluso si se pudiera probar que el género humano, desde el principio hasta nuestros

[lq] Recuérdese que esto es lo que piensa Fichte, que nuestro destino no es la perfección, sino el perfeccionamiento continuo. Véase la nota «gf».

días, no hubiera ido hacia delante, sino siempre hacia atrás; si partiendo de sus disposiciones *naturales* se pudiera deducir la ley mecánica a consecuencia de la cual tendría que ir necesariamente hacia atrás –todo lo cual [F 241] es mucho más de lo que pueda nunca realizarse–, sin embargo no nos sería lícito ni podríamos renunciar a esa creencia, implantada en nosotros de manera íntima e indeleble. Ni siquiera ahí habría contradicción, pues esta creencia no se funda en modo alguno en *disposiciones de la naturaleza*, sino en *la libertad*. Júzguese qué son aquellos que nos achacan como locura una fe que está ordenada absolutamente por la ley moral. Pero esto es verdad, que nada hay más peligroso que la tiranía de los déspotas y de los curas, nada más destructivo para los fundamentos profundos de su reino que esa creencia. El único pretexto que esta tiranía puede aducir para sí, y el que no se cansa de aducir, es éste, que la humanidad no puede ser tratada en modo alguno de distinta manera a como ella la trata, que ella es de hecho así como es, y que seguirá siendo así eternamente, que en consecuencia también su situación tiene que seguir siendo eternamente así como es.)

e) Lo repetimos. Todos, tan cierto como que su destino[227] les importa íntimamente[228], persiguen inculcar *a todos* su convicción; y la unión de todos para este fin se llama *iglesia*. Un convencimiento mutuo sólo es posible bajo la condición de que se parta de algo sobre lo cual ambas [A 218] partes concuerden; en caso contrario no se entienden entre sí en modo alguno, ni se influencian la una a la otra, ambas permanecen aisladas, y cada cual habla lo suyo sólo para sí, sin que le escuche la otra. Con sólo que tengan que tratarse dos, tres, o, en una palabra, algunos que puedan explicarse mutuamente sus opiniones, ha de ser bien sencillo que se entiendan sobre un punto comunitario, dado que todos ellos se encuentran en el mismo ámbito del entendimiento humano común. (En la filosofía, que debe alzarse al ámbito de la conciencia transcendental, eso no es siempre posible. Ahí, individuos que filosofan pueden muy bien no estar de acuerdo ni tan siquiera en un único punto[lr].) Según nuestra exigencia, sin embargo, cada uno debe influir en *todos,* los cuales muy probablemente divergen mucho entre sí respecto a sus convicciones individuales. ¿Cómo debe él enterarse sobre qué están todos de acuerdo? No preguntando a su alrededor. Por tanto, se tiene que presuponer algo que [F 242] pueda ser considerado como la profesión de fe de la comunidad, o sea, como su *símbolo*.

En el concepto de tal símbolo se encuentra el que en su presentación[229] no esté muy determinado, sino únicamente de manera general, puesto que precisamente so-

---

[227] *Bestimmung* = destino, determinación, destinación, aquello para lo que somos.

[228] *am Herzen liegt* = les va en el corazón.

[lr] Fichte está pensando en los dos sistemas, el idealismo, que parte del Yo, y el dogmatismo, que lo hace de la cosa en sí, siguiendo en eso el uso kantiano. Los acababa de contraponer, por ejemplo, en su *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia* (1797): «Ninguno de estos dos sistemas puede refutar directamente al contrario, pues su disputa es una disputa sobre el primer principio que ya no se puede deducir; cada uno de ellos, con sólo que se le conceda el suyo, refuta el principio del otro; cada uno le niega todo al opuesto y no tienen ningún punto en común desde el cual pudieran hacerse entender el uno al otro y ponerse de acuerdo. Incluso cuando parecen estar de acuerdo en las palabras de una proposición, cada uno las toma en un sentido diferente» (*op. cit.*, § 5; FW I, 429 = GA I/4, 191).

[229] *Darstellung*.

bre las ulteriores determinaciones los individuos están en desacuerdo. Pero también, dado que el símbolo debe estar acomodado a todos, incluso a los incultos, en su concepto se encuentra el que no consiste en proposiciones abstractas, sino en representaciones sensibles del mismo. La representación sensible es simplemente la envoltura; el concepto es lo propiamente simbólico. Que haya de ser elegida justamente esa representación, lo impone la necesidad[230], porque sin acuerdo sobre algo cualquiera no era posible ninguna comunicación recíproca; pero los hombres no pudieron ponerse de acuerdo sobre algo de otro modo, porque no eran capaces aún de distinguir la envoltura, que el concepto casualmente había recibido entre ellos, de la esencia del concepto: y en esa medida todo símbolo es un *símbolo de necesidad*[231], y seguirá siéndolo. Voy a ser más claro mediante un ejemplo. Lo esencial de todo símbolo posible es la proposición: hay en general algo suprasensible y elevado por encima de toda naturaleza. Quien no crea esto en serio, no puede ser miembro de una iglesia; es completamente incapaz de toda moralidad y de toda formación en vistas a la moralidad. Pero qué sea esto suprasensible, el verdadero espíritu santo y santificador, el verdadero modo moral de pensar, sobre ello justamente quiere la comunidad determinarse y concordarse cada vez más mediante acción recíproca. Éste es, por ejemplo, también el fin y el contenido de nuestro símbolo cristiano eclesiástico. Sólo que él, en cuanto símbolo realizado en el mundo sensible, como profesión de fe de una comunidad *real, visible,* ha nacido entre miembros de la nación judía, [A 219] que ya tenía previamente sus propias costumbres, formas de representación e imágenes. Era natural que ellos entendieran aquella proposición con las imágenes que les eran habituales. Era natural que no pudieran comunicar lo suprasensible a otros pueblos –que como pueblos (no se habla aquí de su público docto[232]) por primera vez gracias a ella fueron elevados a la clara conciencia de lo suprasensible– en ninguna otra figura que [F 243] en la que se les manifestó a ellos mismos. Otro fundador religioso, Mahoma, dio a eso mismo suprasensible otra forma más adecuada para su nación, e hizo bien con ello, con tal de que a la nación de su fe no le hubiera sucedido la desgracia de quedarse parada por falta de un público docto (sobre esto [hablaremos] en su momento).

¿Y qué dicen esas imágenes que [lo] revisten? ¿Determinan lo suprasensible de una manera universalmente válida? En modo alguno; ¿para qué se necesita entonces una unión eclesial[233], cuyo fin no es otro, ciertamente, que la determinación ulterior del mismo? Tan cierto como que esta [unión eclesial] existe, y ella existe mientras el hombre siga siendo finito pero perfectible, es que lo suprasensible no está determinado, sino que debe ser primeramente determinado, y continuará siendo determinado cada vez más por toda la eternidad. Esas vestimentas son, por consiguiente, únicamente la manera en la cual, según la presunción, la comunidad se expresa a sí misma en el presente la proposición: *hay algo suprasensible.* Dado que sin una concordancia sobre

---

[230] *Noth*, en el sentido de las necesidades que se tienen cuando se carece de algo.

[231] *Noth-Symbol.*

[232] Véase la nota 14.

[233] El sujeto de esta oración, el pronombre alemán «*es*», podría estar también referido a «lo suprasensible», en cuyo caso la traducción sería ésta: «¿para qué necesita entonces lo suprasensible una unión eclesial...?»

algo no sería en absoluto posible una acción recíproca con vistas a la producción de convicciones comunitarias, y dado que, al ser esta producción, que es lo condicionado, absolutamente mandada[234], también lo es la condición; así pues, es un deber absoluto establecer como *símbolo* algo, lo que sea, sobre lo cual al menos la mayoría esté de acuerdo; es decir, juntar, lo mejor que se pueda, una comunidad eclesial visible. Además, no puedo influir en todos sin partir de aquello sobre lo cual están de acuerdo. Mas debo obrar sobre ellos; luego debo partir de aquello sobre lo cual están de acuerdo; en modo alguno de aquello sobre lo que disputan. Esto no es ya una exigencia de la prudencia, sino que es un deber de conciencia. Si quiero el fin, quiero el único medio [que hay para él]. Quien actúa de otra manera, no quiere ciertamente el fin de instruir para la formación moral, sino que únicamente quiere brillar con su erudición, y se convierte en un enseñante teórico, lo cual es un asunto completamente distinto.

Obsérvese que digo: debo *partir* de ahí como de algo presupuesto; de ninguna manera debo *llegar* ahí como a algo que se tenga que fundar.

[F 244] Y aquí se halla la objeción que se podría hacer contra esta doctrina. Se podría decir, en efecto: si no estoy convencido de la verdad de aquellas representaciones de las que debo partir, ¿no hablo entonces contra mi [A 220] mejor convicción? ¿Y cómo me es lícito eso? Pero ¿qué va propiamente en contra de mi mejor convicción? Espero que no sea el concepto, que está en su fundamento, de algo suprasensible; pero sí quizá esa manera de *designarlo* en cuanto *determinación fija.* Mas ¿quién hace pasar eso por una verdadera determinación? Por lo que se refiere a mi persona, determino para mí lo suprasensible de otra manera; pero de esta determinación *mía* no puedo partir, y no debo partir, pues ella es *discutida;* sino de aquello sobre lo cual ellos pueden estar de acuerdo conmigo, y eso es, según la presunción, el símbolo eclesial. Elevarlos hasta mi *convicción* es mi *meta,* pero eso sólo puede suceder poco a poco, de tal manera que permanecemos siempre de acuerdo por lo que respecta al punto primeramente indicado. Enseño, pues, de una manera enteramente conforme a mi convicción en la medida en que yo realmente en mi corazón considero el símbolo como medio para elevarlos poco a poco a mi convicción[ls]: precisamente así como ha de ser considerado mi actuar en el Estado de necesidad, como medio para dar lugar al Estado racional. Insistir sobre el hecho de que esa vestimenta es una determinación[235], es ignorancia. Proponerse como fin, en contra de la propia convicción, el mantener a los otros en esa fe, es carecer de conciencia moral y clericalismo verdadero y propiamente dicho; de igual modo que el afán de mantener a los hombres en el Estado de nece-

---

[234] *geboten* en el sentido de mandada por la ley moral.

[ls] Tomar la fe histórica eclesial como medio para llegar al conocimiento racional es un tema que se repetía desde el breve escrito de Lessing «La educación del género humano», él desde un punto de vista más teórico, y Fichte aquí en su función práctica. «Nos limitamos a ver en todas las religiones positivas el curso conforme al cual pudo, sólo y únicamente, desarrollarse en cada sitio la inteligencia humana y deberá seguir desarrollándose aún» (ed. cast.: G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos,* ed. A. Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 627), «y es absolutamente necesario transformar verdades reveladas en verdades de razón, si se ayuda con ello al género humano. Cuando se las reveló [Dios], no eran aún verdades racionales, pero fueron reveladas para que se convirtieran en verdades racionales» (*op. cit.,* § 76, p. 643).

[235] *Bestimmung,* determinación, destino, algo que configura nuestra esencia o tarea de ser.

sidad es el despotismo verdadero y propiamente dicho. El símbolo es punto de enlace. No es *enseñado* –eso es el espíritu del clericalismo–, sino que se enseña a partir de él; es presupuesto. Yo preferiría que no hubiera que presuponerlo, que existiera un punto más elevado y cercano a mi convicción, con el que enlazarlo; dado que no hay ningún otro, sólo puedo servirme de él.

En consecuencia, es un deber de conciencia para todo aquel que tiene que obrar sobre la comunidad con vistas a una convicción práctica, tratar el símbolo como fundamento de su enseñanza, de ningún [F 245] modo [es un deber] creer internamente en él. Hemos visto ya anteriormente lo contrario de eso. El símbolo es modificable, y debe ser modificado continuamente por buenos maestros que obran adecuadamente.

[Dicho sea] de paso: ese progreso ulterior, esa elevación del símbolo, es justamente el espíritu del protestantismo, si esa palabra ha de tener en general un significado. Detenerse en lo antiguo, el afán de dejar inmóvil a la razón universal, es el espíritu del papismo. El protestante va desde el símbolo hacia el infinito; el papista va hacia el símbolo como hacia su última meta. Quien hace esto último es un papista, en la forma y en el espíritu, aunque las proposiciones, por encima de las cuales él no quiere dejar ir a la humanidad, puedan ser, en cuanto a la materia, auténticamente luteranas, o calvinistas, o semejantes.

f) No sólo me es lícito tener mi convicción privada sobre la constitución del Estado y el sistema eclesial, sino que incluso estoy obligado en conciencia a ir cultivando esa convicción mía tanto y tan autónomamente como pueda.

Ahora bien, tal cultivo, al menos en su proceso, sólo es posible [A 221] mediante una comunicación recíproca con otros. La razón de ello es la siguiente. Para la verdad objetiva de mi percepción sensible no hay absolutamente ningún otro criterio que la concordancia de mi experiencia con la experiencia de otros. Algo diferente es lo que sucede en el razonamiento, pero no demasiada. Soy un ser racional en general, y a la vez un individuo. Soy un ser racional exclusivamente por el hecho de que soy un individuo. Yo argumento, ciertamente, según leyes universales de la razón, pero mediante las fuerzas del individuo. ¿Cómo puedo entonces garantizar que el resultado no haya sido falseado por la individualidad? Yo afirmo ciertamente que no es así, y lo sostengo en la disputa, y eso de igual modo se funda en algo que se halla en mi naturaleza. Que sin embargo a la vez no estoy enteramente seguro del asunto en la profundidad más secreta de mi espíritu, se delata en esto: si aquellos a los que expongo mi convicción la rechazan uno tras otro, no por eso ciertamente [F 246] renuncio de manera inmediata a mi convicción, pero comienzo a pensármelo y lo examino una y otra vez. ¿Por qué lo iba a hacer si yo hubiera estado ya antes enteramente seguro del asunto? Si yo quisiera y pudiera descansar completamente sobre mí mismo, ¿cómo sería capaz otro de tener influjo sobre mi comportamiento por medio de su duda? Por el contrario, soy fortalecido en mi convicción por la concordancia con otros, cuando la considero leal. Si se me da la razón, pero no puedo presuponer un convencimiento interno, eso no me satisface; lo cual demuestra que no me interesa tener exteriormente razón. Eso más bien me disgusta, porque con ello se me hace sospechoso también este criterio, el único que aún tenía. En lo profundo de mi espíritu, aunque no sea claramente consciente de ella, se halla la duda anteriormente indicada sobre si mi indivi-

dualidad no ha tenido influjo sobre el resultado encontrado. Ahora bien, para eliminar esa duda no se precisa exactamente la concordancia con todos. La concordancia sincera de uno solo puede serme suficiente, y me basta realmente; porque lo que temía era esto, que el fundamento de esta opinión mía pudiera hallarse en mi modo de pensar individual. Ese miedo está eliminado tan pronto como otro, incluso sólo uno, esté de acuerdo conmigo; pues sería una cosa extremadamente extraña que por casualidad se encontrara una concordancia semejante entre dos individuos en cuanto tales. Tampoco es necesaria una concordancia *sobre todo*. Con tal de que estemos de acuerdo en los primeros principios, en un cierto aspecto del asunto, puedo muy bien tolerar que el otro no pueda seguirme en todas las conclusiones que obtengo. A partir de aquí es la lógica general, de cuya validez universal ningún hombre razonable puede dudar, la que me [A 222] garantiza la corrección de mis proposiciones. Piénsese, por ejemplo, en la filosofía. Ella es un estado de ánimo tan antinatural, que el primero que se elevó a ella no pudo con seguridad fiarse de sí mismo hasta que observó en otros un impulso similar.

De esa manera, sólo por medio de la comunicación obtengo certeza y seguridad en relación al asunto mismo. Pero si mis enunciados son [F 247] también real y universalmente conformes a la razón, por tanto válidos de forma universal, la exposición particular de ellos sigue siendo siempre, sin embargo, individual; su revestimiento es el mejor en un primer momento sólo para mí; pero él mismo se conectaría en mí aún más estrechamente con lo universal, con lo modificado por el modo de pensar de todos, si tuviera una forma menos individual. Ésta la obtiene él por el hecho de que lo comunico a los otros, que los otros entran en el asunto y exponen sus contraargumentos, los cuales, si la proposición es en sí correcta, proceden de su modo individual de pensar. Corrijo la forma, y con ello configuro mi propia representación también para mí mismo de un modo más comúnmente captable. Cuanto más extendida sea esta acción recíproca, más gana la verdad (objetivamente considerada) y yo mismo también.

Por tanto, es una condición indispensable para la ulterior formación de mis convicciones particulares el que me sea lícito comunicarlas, el que por tanto yo *parta* de ellas[236].

Ahora bien, según lo anterior, en la comunidad no debo partir de ningún modo de mi convicción privada, sino del símbolo. Por lo que atañe a la constitución del Estado, debo regirme por ella, e incluso, si forma parte de mi oficio, debo ayudar a ejecutarla. Tampoco me es lícito, en consecuencia, exponer mi convicción privada sobre la constitución del Estado si esta opinión es contraria a la que hay que presuponer en la comunidad, porque con ello trabajaría en la caída del Estado. ¿Cómo podría entonces afianzar y perfeccionar mis convicciones mediante la comunicación, si no me es lícito comunicarlas?

Si lo condicionado es mandado, también lo es la condición. Pero lo primero, perfeccionar mi convicción, es absolutamente mandado, luego también lo segundo. La comunicación de mi convicción privada es un deber absoluto.

Y acabamos de ver que esa comunicación va contra el deber. ¿Cómo puede conciliarse esta contradicción? Está inmediatamente resuelta si observamos a partir de qué

---

[236] Aunque el texto pone *von ihr*, en singular, «de ella».

premisa hemos deducido el deber de guardar para sí la propia convicción privada sobre el sistema eclesial y la constitución del [F 248] Estado. Presuponemos que se debe obrar sobre *todos* aquellos de cuya convicción uno no se pudiera enterar interrogándoles.

Por consiguiente, si uno tuviera que tener trato no con todos, sino con un [A 223] número determinado, limitado [de personas], de cuya convicción uno pudiera enterarse ciertamente porque también ellos por su parte la comunicaran y fueran capaces de hacerlo, entonces no estaría prohibido dar a conocer la propia convicción, y partir de ella. El miembro sintético que concilia la contradicción sería una sociedad así. En su concepto se halla lo siguiente: ella debe ser por una parte limitada y determinada, luego no debe contener a todos, que es un concepto indeterminado, sino un cierto número de escogidos entre todos y, en esa medida, separados de ellos. Por otra parte, en ella debe *estar también externamente realizada y presentada* la libertad que cada uno *tiene ante sí mismo y ante su propia conciencia* de dudar de todo, de examinarlo todo libremente y con autonomía. Ella es un fórum de una conciencia comunitaria ante la cual se puede pensar y examinar todo lo posible con una libertad absoluta e ilimitada. Así como cada uno es libre ante sí mismo, él es libre en este ámbito. Finalmente, y esto se sigue de lo anterior, cada miembro de esa asociación tiene que haberse sacudido las ataduras del símbolo eclesial y de los conceptos jurídicos sancionados en el Estado; no precisamente *materialiter,* [pues] mucho de lo que allí es expuesto él puede considerarlo como la última y suprema determinación de la verdad, pero con toda seguridad *formaliter;* es decir, él no ha de atribuirles ninguna autoridad, no ha de tener algo por verdadero y correcto porque lo enseñe la iglesia o lo ejecute el Estado, sino por otros fundamentos. Pues ése es ciertamente el fin y la esencia de esta sociedad, el indagar más allá de aquellos límites; pero quien los considera como límites, ése no investiga más allá de ellos, y en consecuencia no es un miembro de una sociedad así como la descrita. A tal sociedad se la denomina el *público docto*[lt].

Para todo aquel que se alza hasta no tener absolutamente ninguna fe en la autoridad de la convicción común de su época, es un deber de conciencia crear un público [F 249] docto. Al rechazar aquella confirmación, carece de guía. En cuanto que piensa de una manera moral, no le puede ser indiferente equivocarse o no; pero sobre esto ante sí mismo, según la demostración anterior, él no puede alcanzar nunca una com-

---

[lt] *gelehrte* = docto, erudito, sabio, ilustrado (véase nota 14). Como es sabido, conservamos de Fichte tres series de lecciones *de officiis eruditorum: Algunas lecciones sobre el destino del sabio* de 1794, *Sobre la esencia del sabio* de 1805 y, publicadas por su hijo, *Cinco lecciones sobre el destino del sabio* de 1811. En ellas Fichte exponía a sus alumnos qué significaba escoger el oficio de estudioso, su esencia, sus derechos y deberes (en su labor típicamente ilustrada), pues «las universidades son escuelas de doctos» (F 250, A 224). Aquí vuelve sobre el tema, así como más adelante, en el § 29. «Aquí entra *físicamente* el que concurra una constitución legal, un Estado, porque, en caso contrario, los hombres no podrían vivir entre sí con buena conciencia; *éticamente* una iglesia, en la que sistemáticamente busquen como fin elevarse a la concordia moral; ambos [Estado e iglesia] en su unión, un público *docto,* que investigue más allá de las proposiciones sancionadas por el Estado y la iglesia. La promoción del fin de la razón, que se encuentra siempre en el futuro, está, por consiguiente, condicionada por la permanencia de todas estas relaciones: la existencia sensible de todos los individuos que pertenecen al reino de la razón: identidad, desarrollo proporcionado de su limitación originaria, *in infinitum.* Conservación del Estado, de la iglesia y del público docto» (*Vorlesungen über Platners Aphorismen,* GA II/4, 329).

pleta certeza en las proposiciones teóricas, las cuales, sin embargo, tendrán siempre una influencia más o menos fuerte sobre la moralidad. A eso se añade que él tiene el deber de comunicar su convicción y de hacer así que ella sea de utilidad común, pero que no le es lícito comunicársela directamente a todos. Por tanto, ha de buscar a uno que sea de la misma opinión que él, que igual que él mismo se haya sacudido la fe en la autoridad; y no puede estar tranquilo en su conciencia moral hasta que no le haya encontrado a él, y con él una confirmación y a la vez un medio para *depositar* su propia convicción hasta que ella pueda alguna vez beneficiar [A 224] a todos. Para otros que llegan a la misma situación con su convicción, es un deber de conciencia agregarse a aquéllos. Tan pronto como varios piensan así, pronto se encontrarán los unos a los otros, y por medio de su comunicación se crea un público docto.

Como se desprende de lo anterior, es un deber de conciencia para ese público docto el comunicar sus eventuales nuevos descubrimientos, sus convicciones particulares, aquellas que difieren del juicio corriente, o que se hallan más allá de la esfera de lo común, si es que se tiene o se cree tener algo de eso, y con ello declararse perteneciente a ese [público docto].

El carácter que distingue al público docto es la absoluta libertad y autonomía en el pensar; el principio de su constitución, la regla fundamental[237] de no someterse absolutamente a ninguna autoridad, la de apoyarse en todo sobre su propia reflexión, y la de apartar de sí absolutamente todo lo que no está confirmado por esa reflexión. El docto se distingue del no-docto de la siguiente manera: este último cree, en efecto, también haberse convencido por medio de su propia reflexión, y la tiene; pero quien ve más lejos que él, descubre que su sistema sobre el Estado y la iglesia es el resultado de las opiniones más corrientes de su época. Él se ha convencido por sí mismo sólo de que precisamente ésa es la opinión de su época; [F 250] sus premisas, sin que él lo sepa propiamente, están formadas por su época sin su intervención; las consecuencias puede muy bien haberlas extraído él mismo. El docto se da cuenta de esto y busca las premisas en sí mismo, y conscientemente y por libre decisión pone para sí su razón como representante de la razón en general.

Para la república de los doctos no hay ningún símbolo posible, ninguna pauta, ninguna actitud reservada. En la república de los doctos, a consecuencia del concepto de un público docto, se ha de poder exponer todo aquello de lo que uno cree haberse convencido, y le es lícito [exponerlo] justamente así como se atreve a confesárselo a sí mismo. (Las universidades son escuelas de doctos. Por tanto, ha de ser lícito también en ellas que sea expuesto todo aquello de lo que se está convencido, y tampoco para ellas hay símbolo alguno. Se equivocan muchísimo aquellos que recomiendan para la cátedra una actitud reservada, y piensan que tampoco ahí se ha de decir todo, que ahí también se tiene que considerar primero qué puede ser útil o perjudicial, qué puede ser correcta o incorrectamente interpretado. Quien no pueda examinar [algo] él mismo y es incapaz de aprender [a hacer]lo, sobre su cabeza carga con la culpa de haberse introducido en las escuelas de los doctos; a los otros no les atañe, pues ellos actúan

[237] *Grundsatz*, que traduzco aquí por «regla fundamental» a fin de no repetir la palabra «principio», para la que Fichte había utilizado antes el término alemán de raíz latina *Princip*.

conforme a su pleno derecho y a su deber. La exposición [A 225] desde la cátedra no se diferencia de la exposición en los escritos doctos absolutamente en nada en cuanto a la materia, simplemente en cuanto al método.)

Así como la investigación docta es absolutamente libre, también el acceso a ella ha de ser libre para todos. Aquel que internamente no puede creer más en una autoridad, para ése va contra la conciencia moral seguir creyendo en ella, y es para él un deber de conciencia unirse al público docto. Ningún poder terrenal tiene derecho a mandar en asuntos de conciencia, y es carecer de conciencia moral prohibir el acceso a ese público a cualquiera que esté llamado a él por su espíritu.

El Estado y la iglesia tienen que tolerar a los doctos; en caso contrario coaccionarían las conciencias y nadie podría vivir con buena conciencia en semejante Estado o en semejante iglesia; pues en el caso de que él comenzara a dudar [F 251] de la autoridad, no vería ninguna ayuda ante sí. Tampoco sería posible en semejante Estado ningún progreso hacia la perfección, lo cual, sin embargo, debe ser absolutamente posible; sino que el pueblo permanecería estancado eternamente en el punto en el que ha venido a estar. Ambos han de tolerar a los doctos, es decir, les han de tolerar todo aquello en lo que consiste su esencia: absoluta e ilimitada comunicación de los pensamientos. Ha de ser lícito exponer todo aquello de lo que alguien cree estar convencido, por peligroso e impío que parezca. Si alguien ha caído en el camino del error, ¿cómo se le puede ayudar a él, cómo se puede ayudar en el futuro a otros que pudieran caer en el mismo, si no les está permitido comunicar sus errores?

Digo: el Estado y la iglesia han de *tolerar* a los doctos[238] como tales. Ellos tampoco pueden hacer nada más por ellos, pues se hallan en una esfera enteramente distinta. (De una cierta relación que el Estado tiene respecto a los doctos en cuanto que son indirectamente *funcionarios* suyos, no en cuanto *doctos,* se hablará enseguida.) El Estado como tal no puede ayudar ni hacer progresar al saber docto en cuanto tal; eso sólo sucede por medio de la libre investigación; él, en cuanto Estado, no investiga lo más mínimo, y no debe investigar: él decreta. Lo que quieran hacer los *hombres de Estado,* en cuanto que ellos mismos sean doctos, o lo que el Estado quiera hacer a los doctos como personas, eso es otra cosa.

La república de los doctos es una absoluta democracia, o [dicho] de una manera más determinada, ahí no tiene validez otra cosa que el derecho del espiritualmente más fuerte. Cada uno hace lo que puede, y tiene derecho si él mantiene ese derecho. No hay aquí ningún otro juez que el tiempo y el progreso de la cultura.

Los que enseñan religión y los funcionarios del Estado, según lo anterior, deben trabajar con miras al perfeccionamiento de los hombres, en consecuencia ellos mismos han de estar más avanzados que la comunidad, es decir, tienen que ser doctos y haber disfrutado de una educación docta. En esa medida, el propiamente docto, es decir, el que sólo es un docto, es él mismo de manera indirecta un [A 226] funcionario del Estado, pues es el educador de los que educan al pueblo[239] y de los que son directamente sus funcionarios. Sólo [F 252] en esa medida puede recibir de él

[238] *Gelehrsamkeit,* literalmente «la docticidad».

[239] *Volkslehrer,* que son los eclesiásticos (§§ 28 y 30).

un sueldo, y está bajo su vigilancia; no que el Estado pueda prescribirle *qué* debe enseñar, eso sería contradictorio, él cesaría de ser un docto, y la educación del futuro funcionario del Estado no sería una educación docta, sino una común educación simbólica, sólo que conforme a otro símbolo; sino que él comunica de un modo realmente libre lo mejor de lo que cree saber, y lo hace de la mejor manera de la que es capaz. Escuelas para doctos no son aquellas donde se aprende el futuro oficio de educador del pueblo o de funcionario del Estado. Eso ha de ser también aprendido; pero la enseñanza allí es de otro tipo. El funcionario y el enseñante no deben ser meros obreros, sino doctos. Ellos son, por tanto, ambas cosas; pero para ellos es un deber de conciencia, según los principios anteriores, separar estrictamente ambos [oficios] en su comportamiento. Pues donde ellos son educadores del pueblo o funcionarios, no son doctos, y donde son doctos, no son lo primero. Es una opresión de la conciencia prohibir al predicador exponer en escritos doctos una convicción suya que difiera; pero es enteramente correcto prohibirle que la lleve al púlpito, y es carecer de conciencia por su parte el hacer eso, con sólo que esté convenientemente ilustrado.

El Estado y la iglesia tienen el derecho de prohibir y de impedirle al docto que realice su convicción en el mundo sensible. Si lo hace, si no obedece, por ejemplo, las leyes del Estado, es castigado con justicia, piense lo que piense internamente de esas leyes; y además ha de hacerse a sí mismo reproches en su conciencia, pues su acción es inmoral.

Y así, la idea de un público docto resuelve por sí sola el conflicto que tiene lugar entre una iglesia firme y un Estado [por un lado] y la absoluta libertad de conciencia del individuo [por otro]; y la realización de estas ideas es mandada, por tanto, por la ley moral.

g) Resumamos, para concluir, todo el fin final del hombre en cuanto es considerado como individuo.

[F 253] La meta última de todo su obrar en la sociedad es: los hombres deben estar todos en armonía; pero sólo sobre lo puramente racional concuerdan todos, pues eso es lo único que les es común. Bajo el presupuesto de esa concordancia desaparece la distinción entre un público docto y un público no-docto. Desaparecen la iglesia y el Estado. Todos tienen las mismas convicciones y la convicción de cada uno es la convicción de todos. [A 227] Desaparece el Estado como poder *legislador y coercitivo*. La voluntad de cada uno es realmente ley universal, porque todos los otros quieren lo mismo; y no se necesita ninguna coerción, porque cada uno quiere ya por sí mismo lo que debe [hacer]. Hacia esa meta debe tender todo nuestro pensar y actuar, e incluso nuestra formación individual: no somos nosotros mismos nuestro fin final, sino que todos lo son. Ahora, si a esta meta, aunque es inalcanzable, se la piensa como alcanzada, ¿qué ocurriría entonces? Cada uno, con su fuerza individual, conforme a aquella voluntad común y tan bien como pudiera, modificaría la naturaleza adecuadamente para el uso de la razón. Lo que uno hace, beneficiaría por tanto a todos, y lo que todos hacen, beneficiaría en la realidad a cada individuo, pues ellos tienen en ésta sólo un único fin. Incluso ahora es ya así; pero sólo en la *idea*. Cada uno, en todo lo que hace, debe pensar en todos; pero justo por eso no le es lícito hacer algunas cosas,

porque él no puede saber si *ellos* quieren [lo mismo]. Después[lu], a cada uno le será lícito hacer todo lo que quiere, porque todos querrán lo mismo.

[F 254, A 229]

Sección tercera de la ética en sentido propio

La doctrina de los deberes propiamente dicha

§ 19

División de esta doctrina

I

Ya antes[lv] se ha distinguido netamente entre sí lo que es puro en el ser racional y la individualidad. La manifestación y presentación de lo puro en él es la ley moral; lo individual es aquello en lo que cada uno se distingue de los otros individuos. El miembro que unifica lo puro y lo empírico reside en que un ser racional ha de ser sin más *un individuo;* pero no justamente *este o aquel determinado;* que uno sea este o aquel individuo determinado es contingente, luego tiene un origen empírico. Lo empírico es la *voluntad,* el *entendimiento* (en el más amplio sentido de la palabra, la inteligencia o la facultad de representación en general) y el *cuerpo* [propio]. El objeto de la ley moral, es decir, aquello en lo que ella quiere ver representado su *fin,* no es absolutamente nada individual, sino la razón en general: en un cierto sentido, la ley moral se tiene a sí misma por objeto. Esta razón en general está puesta por mí, en cuanto inteligencia, fuera de mí; la comunidad de seres racionales fuera de mí en su conjunto es su presentación. Por consiguiente, tengo [F 255] la razón en general puesta fuera de mí, en virtud de la ley moral como principio teórico. Una vez que ha ocurrido esta alienación de lo puro en mí, desde ese momento –y así ha de ser tenido en cuenta en la ética–, para mí únicamente el Yo empírico o individual debe ser

[lu] Se entiende que cuando la idea, esta utopía fichteana de un mundo enteramente moral, sea realizada. Allí, se nos ha dicho, querremos y haremos todos lo mismo, pero se entiende que eso mismo es sólo al nivel de las reglas y principios, no en la concreción ni en los objetos. Encontramos aquí de nuevo la idea juvenil de la progresiva y necesaria desaparición del Estado. La publicó ya en sus *Contribuciones para la rectificación del juicio sobre la Revolución Francesa* (FW VI, 102 = GA I/1, 102), de 1793; y en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio,* de 1794, se expresaba así: «La vida en el Estado no se encuentra entre los fines absolutos del hombre, a pesar de lo que diga sobre ello un gran hombre [Kant], sino que es un medio, que tiene lugar sólo bajo determinadas condiciones, para la fundación de una sociedad perfecta. El Estado, como todas las instituciones humanas, que son meros medios, camina hacia su propia abolición. El fin de todo gobierno es hacer superfluo el gobierno. Ahora no es aún ciertamente el momento, y yo no sé cuántas miríadas de años, o miríadas de miríadas de años, pueda haber hasta entonces, [...] pero es seguro que en el itinerario del género humano, trazado *a priori,* hay un punto en el que todos los vínculos estatales serán superfluos» (FW VI, 306 = GA I/3, 37).

También es de notar el retorno de la desaparición del Estado.

[lv] En el § 18, a partir del punto III en adelante.

llamado Yo. A partir de ese momento, cuando yo utilizo ese término, significa siempre la persona.

(Nuestra ética es, por tanto, sumamente importante para todo nuestro sistema, por cuanto que en ella se muestra genéticamente el surgimiento del Yo empírico a partir del puro, y finalmente el Yo puro es puesto enteramente fuera de la persona. Desde el punto [A 230] de vista actual, la presentación del Yo puro es la totalidad de los seres racionales, la comunidad de los santos.)

¿Cuál es mi relación en tanto que persona con la ley moral? Soy aquello hacia lo que ella se dirige y a quien encarga su realización; pero su fin se halla fuera de mí. Yo, por tanto, *para mí*, es decir, ante mi propia conciencia, soy sólo su instrumento, una mera herramienta de ella, en modo alguno un fin. Impulsado por la ley moral, me olvido de mí mismo en el actuar; sólo soy una herramienta en su mano. Quien mira hacia la meta, no se ve a sí mismo, y la meta se halla fuera de mí. Como [sucede] en toda intuición, también aquí el sujeto se pierde a sí mismo, y desaparece en lo intuido, en su fin final intuido. En mí y ante mi conciencia la ley no se dirige a otros individuos fuera de mí, sino que sólo los tiene por objeto. Ellos, ante mi conciencia, no son medios, sino fin final.

En primer lugar hemos de salir al encuentro de algunas objeciones que pudieran levantarse contra esta proposición.

Cada uno de los hombres es él mismo un fin, dice *Kant*[240], con aprobación universal[lw]. Esta proposición kantiana subsiste junto a la mía, con sólo que se desarro-

---

[240] F no pone en cursiva «Kant».

[lw] «El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para cualquier uso de esta o aquella voluntad, sino que en todas sus acciones, tanto las dirigidas hacia sí mismo como también a otros seres racionales, ha de ser considerado siempre y a la vez como fin. [...] Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, cuando son seres carentes de razón, sólo un valor relativo en cuanto medios, y se llaman por eso cosas. Por el contrario, los seres racionales se denominan personas, porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, es decir, como algo que no está permitido usar meramente como medio [...]. Por tanto no son meramente fines subjetivos, [...] sino fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia es fin en sí misma» (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* cap. II, Ak.-Ausg. IV, 428). Si el Yo puro sólo puede darse en un individuo, tenemos aquí una identidad y a la vez una diferencia, sobre las que el propio Fichte reflexiona: «La ley moral ordena absolutamente y oprime toda inclinación natural. Quien la ve así se comporta en relación a ella como un esclavo. Pero ella es a la vez el Yo mismo; ella viene de la íntima profundidad de nuestro propio ser; y, si la obedecemos, sólo nos obedecemos a nosotros mismos» (F 354, A 308). Si acentuamos la identidad, vemos que todo acto racional es ciertamente universal en su forma (abre el horizonte y la pregunta por la totalidad del ser), pero individual como acto, y esto último no como algo adyacente al individuo, sino en cuanto acto constitutivo también de su propia individualidad. Por esa identificación, un ser racional no puede ser utilizado ni pensado como *simple* medio para otra cosa en el «reino de fines» (véase *Lecciones sobre el destino del docto,* FW VI, 295-296 = GA I/3, 29), no puede ser utilizado como puro medio ni por él ni por los otros (ni siquiera por Dios), e incluso cabe pensar su felicidad, o sea, el lado de su finitud, como parte integrante del bien supremo, al igual que Kant. Si acentuamos la diferencia, como Fichte lo va haciendo, entonces no sólo nuestro cuerpo, sino también el mismo yo empírico se convierte en *mero* instrumento de la razón en general (F 231, A 210, o bien F 277, A 247-248), que se halla «fuera» de él («conciencia desgraciada», la llamaría Hegel), y el fenómeno propio de esa razón pura se desplaza a la comunidad: «El verdadero objeto del fin de la razón es siempre la comunidad de los seres racionales» (F 343, A 300). De esa manera la moral se va inclinando hacia la anulación de lo individual (identificado ahora con lo meramente instrumental), y la voluntad y el entendimiento (se entiende que los individuales) se convierten en empíricos,

lle más ampliamente esta última. Para todo ser racional fuera de mí, al cual la ley moral se dirige del mismo modo que a mí, como a su instrumento, yo pertenezco a la comunidad de seres racionales, y en consecuencia soy [F 256] fin *para él*, desde su punto de vista, así como *él* lo es *para mí* desde mi punto de vista. Para cada uno son un fin todos los otros que están fuera de él; sólo que ninguno lo es para sí mismo. El punto de vista desde el cual todos los individuos, sin excepción, son un fin último, se halla más allá de toda conciencia individual; es aquel en el cual las conciencias de todos los seres racionales, en cuanto objetos, están reunificadas en uno solo; por tanto, propiamente el punto de vista de Dios. Para él, cada ser racional es un fin absoluto y último.

Pero no, se dice, cada uno debe ser expresamente para sí mismo un fin; y aun esto se puede conceder. Él es un fin en cuanto *medio* para la realización de la razón. Éste es el fin final último de su existencia; sólo para eso existe; y si esto no debiera suceder, entonces él no necesitaría en absoluto ser. Con ello la [A 231] dignidad de la humanidad no es rebajada, sino acrecentada. A cada uno, sólo a él, ante su autoconciencia, le es encargada la consecución del fin global de la razón; toda la comunidad de los seres racionales es dependiente de su cuidado y de su actividad eficiente, y únicamente él no es dependiente de nada. Cada uno se convierte en Dios en la medida en que le es lícito serlo, es decir, teniendo en consideración la libertad de todos los individuos. Cada uno, precisamente por el hecho de que toda su individualidad desaparece y es anulada, se convierte en presentación pura de la ley moral en el mundo sensible; puro y auténtico Yo por libre elección y autodeterminación.

Ya antes ha sido recordado de manera suficiente que este olvido de sí mismo tiene lugar exclusivamente en el actuar real en el mundo sensible. Aquellos que ponen la perfección en contemplaciones piadosas, en un recogido meditar profundamente sobre sí mismos, y de ello esperan el anonadamiento de su individualidad y su fusión con la divinidad, se equivocan enormemente. Su virtud es y seguirá siendo un egoísmo; ellos quieren hacerse perfectos sólo *a sí*. La verdadera virtud consiste en el actuar, en el actuar para la comunidad, en el que uno se olvida enteramente de sí mismo. Tendré que retornar muy a menudo a este punto importante en la aplicación[lx].

---

al igual que el cuerpo propio, según acaba Fichte de decir. La moral, en vez de ser la afirmación de los seres racionales en cuanto seres originarios y autónomos, es la afirmación de una razón progresivamente hipostasiada, divina, a la que el individuo tiene que obedecer como el niño a sus padres (F 339, A 296-297). Este desplazamiento se acentúa en la eticidad hegeliana, donde el Espíritu objetivo toma el relevo del presente Yo puro fichteano, si bien en Hegel, recogiendo lo pensado en la Filosofía de la naturaleza de Schelling, se comprende la felicidad del individuo como siendo también una manifestación de lo originario a un nivel inferior, el del Espíritu subjetivo. En esta *Ética* el individuo racional pasa de ser fin en sí mismo (Kant) a ser mero instrumento de la racionalidad (argumento que se repite aquí constantemente). Y así, por ejemplo, en caso de que no podamos librar a todos de un peligro mortal, será la ley moral en cuanto razón divina del mundo la que decidirá a cuál salvar en función de quién será el mejor instrumento de ella; a nosotros no nos corresponde ese cálculo, pero no porque ahí se den cosas no sujetas a cálculo, sino porque dicho cálculo excede nuestro conocimiento finito (F 303-304, A 268-269). Véase también la nota «cw».

[lx] Véase nota «lo».

[F 257]

II

Puedo olvidarme de mí mismo en mi obrar sólo en la medida en que ese obrar se efectúa sin impedimento y soy por eso realmente un medio para la consecución del fin propuesto. Si no se efectúa, entonces soy impelido hacia atrás, hacia mí mismo, y forzado a reflexionar sobre mí mismo; yo mismo me soy dado entonces a mí como objeto por medio de la resistencia.

Entonces la ley moral se dirige inmediatamente a mí mismo y me convierte en objeto. Debo ser un medio; como se ve, no lo soy; luego debo convertirme en eso.

Obsérvese bien la condición establecida. En la disposición de ánimo moral, en la que debo estar siempre e invariablemente, llego a ser para mí objeto de la reflexión y del actuar ordenado únicamente en cuanto puedo no ser un medio. El cuidado por mí mismo es condicionado por el hecho de que no puedo llevar a cabo mi fin fuera de mí. Bajo esa condición, sin embargo, ese cuidado se convierte en un deber.

Nace con ello el concepto de un deber, no propiamente *hacia*[241] mí mismo ni por *amor a mí*[242], como habitualmente se dice, pues soy y seguiré siendo también aquí un medio para el fin final [que está] fuera de mí, sino el concepto de un deber *dirigido a*[243] mí mismo, de un actuar conforme al deber, cuyo objeto inmediato soy yo mismo. Por consiguiente, a estos deberes no los quiero llamar deberes hacia nosotros mismos, como [A 232] se suelen llamar[ly], sino deberes *indirectos*[244] y *condicionados;* indirectos, porque tienen por objeto el medio[245] de todo nuestro obrar; condicionados, porque únicamente se pueden deducir mediante la proposición: si la ley moral quiere lo condicionado, la realización del dominio de la razón fuera de mí por medio de mí, entonces ella quiere también la condición, el que yo sea un medio idóneo y hábil para ese fin.

Dado que *para mí* no hay ningún otro medio que yo mismo en la realización de la ley de la razón, la cual debe ser realizada absolutamente, entonces no puede haber ningún otro deber indirecto y que en [F 258] rigor haya de ser llamado así que el deber hacia mí mismo. En oposición a ellos, los deberes hacia el todo, los últimos y supremos, los que son ordenados absolutamente, hay que llamarlos deberes *directos*[246] e *incondicionados*.

III

Existe aún otra división de los deberes basada en el siguiente fundamento de división. Cada uno de los individuos recibe el mandato de promover la autonomía de la ra-

---

[241] *gegen.*

[242] *meinerwillen.*

[243] *auf.*

[244] *mittelbare:* indirectos o mediados.

[ly] Por ejemplo, en la *Metafísica de las costumbres* de Kant, la Primera parte de su Doctrina de la virtud trata «Sobre los deberes del hombre hacia sí mismo».

[245] Son *mittelbare Pflichte* (deberes indirectos, mediatos o mediatizados) porque su objeto son *die Mittel* (los medios, los instrumentos).

[246] *unmittelbare:* directos o inmediatos.

zón tanto como pueda. Pero si cada individuo hace a este respecto lo que primeramente se le ocurra o lo que ante todo le parezca necesario, entonces muchas cosas sucederán de muchas maneras, y algunas de ningún modo. Los efectos de las acciones de varios se obstaculizarán y se anularán entre sí, y no tendrá lugar la promoción ordenada del último fin final de la razón. Ahora bien, ella, en virtud del mandato de la ley moral, debe tener lugar absolutamente. En consecuencia es un *deber* para todo aquel que se percata de la obstaculización descrita (y de ella se percata muy fácilmente todo el que reflexione sólo un poco) el remediarla. Mas no puede ser remediada sino repartiéndose diversos individuos las diversas cosas que han de suceder para promover el fin final; cada uno asume para todos los demás una parte determinada, y por el contrario les cede a ellos lo suyo en otro aspecto. Semejante organización únicamente puede surgir por medio de un acuerdo, por la unión de varios con el fin de [hacer] esa repartición. Es un deber de todo aquel que comprende esto el producir una unión como la descrita.

Una organización así es una *institución de diversos estamentos*[247]. Deben existir diversos estamentos[lz]; y es un deber de cada uno trabajar para que surjan, o, si existen ya, elegir para sí uno determinado. Todo aquel que elige un estamento, escoge un aspecto especial en el que se hace cargo de promover la autonomía de la razón.

Algunos quehaceres de esa clase pueden ser transferidos, [F 259] otros no. Lo que [A 233] no puede ser transferido es un deber *universal*. Lo que puede ser transferido, es un deber *particular* de aquel a quien es transferido. Hay, por tanto, según este fundamento de división, deberes universales y particulares. Los dos grupos, el que acabamos de señalar y el anterior, se conjuntan y se determinan recíprocamente entre sí. Por consiguiente, hemos de hablar de deberes *condicionados universales* y *particulares,* y de deberes *absolutos universales* y *particulares*.

---

[247] *Stände* = estamentos, clases, posiciones o condiciones sociales, oficios, pero referido a cuando el oficio era más bien para toda la vida y fijaba el orden social del individuo. El propio Fichte aclara más adelante el uso terminológico: «En el lenguaje de la vida común se oye a menudo que se une *estamento* y *profesión*. El primer término denota manifiestamente algo más fijo y estable que el segundo, en el cual se contiene también la nota de la libertad y de una acción recíproca. En consecuencia, sin que yo quiera afirmar que el uso común del lenguaje lo entienda así, o como si yo quisiera prescribirle leyes al uso del lenguaje, exclusivamente para *esta* investigación *nuestra* podemos llamar a lo primero el *estamento*, a lo segundo la *profesión*» (F 327, A 287). No obstante, como el mismo Fichte aboga por la libertad también en la elección de estamento (§ 21, II), las fronteras entre ambos conceptos se van borrando.

[lz] En los capítulos segundo y cuarto de *El Estado comercial cerrado,* de 1800, Fichte nos explica que los tres estamentos fundamentales son los productores (agricultores, ganaderos, pescadores, etc.), los artesanos y los comerciantes. Dependiendo de ellos están los funcionarios públicos, divididos a su vez en otros tres estamentos: los gobernantes, los educadores y los militares. De ellos, exceptuando los militares, pero añadiendo a los artistas, trata Fichte al final de esta *Ética* (§§ 28-33). En contra de los privilegios de cuna o privilegios de la nobleza, Fichte opina que pertenecer a uno o a otro de los estamentos no debe fundarse en el nacimiento: «Todos los ciudadanos han nacido iguales; sólo la educación comunitaria y el desarrollo que con ella se ha logrado de todas sus disposiciones, los separa según estamentos y oficios. Como es lógico, cada uno puede ser lo que quiera; ello le introduce en el derecho del espíritu» (Fichte, «De un esbozo para un escrito político en la primavera de 1813», FW VII, 554; ed. cast.: *Discursos a la nación alemana,* Madrid, Tecnos, p. 279). Esta misma idea la encontramos aquí en el § 21, punto II, y en el § 32. En este último se utiliza la división clásica de los estamentos en nobleza, burguesía y siervos de la gleba; pero el fin racional es que desaparezcan unos privilegios que sólo perduran por la ignorancia y la torpeza de los desfavorecidos y que todos se encaminen hacia una completa igualdad de nacimiento (F 358-360, A 311-313).

* * *

§ 20

Sobre los deberes condicionados universales

Soy un instrumento de la ley moral en el mundo sensible. Pero soy en general un instrumento en el mundo sensible exclusivamente bajo la condición de una continuada acción recíproca entre mí y el mundo, cuyo modo y manera está determinado únicamente por mi voluntad, y, dado que especialmente aquí se trata de una acción sobre el mundo de los seres racionales, bajo la condición de una continuada acción recíproca con ellos. (Esta proposición ha sido demostrada en mi *Derecho natural*[ma]. Dado que aquí sólo tendría que repetir lo mismo, me remito a aquella demostración en cuanto *demostración*. Con ello, sin embargo, no se perjudica la evidencia y la claridad de nuestra ciencia presente. Pues lo que significa la acción recíproca postulada, se verá claramente punto por punto.) Si debo ser lo primero, instrumento de la ley moral, entonces ha de darse la condición sólo bajo la cual soy un instrumento en general; y si me pienso bajo el dominio de la ley moral, se me manda realizar esa condición, la de la continuada acción recíproca entre mí y el mundo, el sensible así como el racional, tanto cuanto esté en [F 260] mi facultad; pues lo imposible nunca puede mandarlo la ley moral. Por consiguiente, sólo hemos de analizar el concepto establecido y referir la ley moral a lo que en él hay de contenido particular; así, dado que esta condición es universal y vale para todo ser racional finito, obtenemos el deber universal, cuyo objeto inmediato somos nosotros mismos, o los deberes condicionados universales.

En primer lugar, la acción recíproca debe ser *continuada*; la ley moral exige [A 234] nuestra *conservación* como miembros de un mundo sensible. En el Derecho natural, que prescinde completamente de la ley moral y de los mandatos de la misma y únicamente tiene que presentar la voluntad de un ser libre determinada por una necesidad natural, la necesidad de que queramos continuar [existiendo] fue demostrada así[mb]. «Quiero algo = X» significa: la existencia de ese objeto me debe ser dada en la experiencia. Pero tan cierto como que lo *quiero*, es que no es dado en la experiencia presente, sino que es algo posible sólo en el futuro. Por tanto, tan cierto como que quiero esa experiencia, es que quiero que *yo*, el que tiene la experiencia, exista en el futuro como el mismo e idéntico ser. En este aspecto de mi querer, quiero la continuación de mi existencia sólo por una satisfacción que espero en ella.

La voluntad determinada por la ley moral no tiene esta razón para querer la continuación de la existencia del individuo. Bajo la guía de esta ley para mí no se trata en modo alguno de que me sea dado algo en la experiencia futura. Aquí X debe ser simple y absolutamente, sin ninguna relación a mí; que *yo* lo llegue a ver o no, me debe ser absolutamente indiferente, con tal de que llegue a ser real en general y me sea líci-

---

[ma] *Fundamento del Derecho natural,* 1.ª Parte, § 3. Pero esa teoría del requerimiento *(Aufforderung)* también la encontramos aquí, en el § 18, punto III. Véanse también las notas «am» y «an».

[mb] *Fundamento del Derecho natural,* § 11, sobre todo FW III, 117-118 = GA I/3, 408-409.

to presuponer con seguridad que alguna vez llegará a ser real. Aquella exigencia del hombre natural de que le sea dado el objeto, es siempre la exigencia de un goce; para el modo de pensar moral, sin embargo, el goce en cuanto tal nunca es un fin[mc]. Si me pudieran predecir con total seguridad: «eso que tú te propones como fin, será realizado, en efecto, pero tú nunca tendrás parte en ello; a ti te espera el aniquilamiento aun antes de que [F 261] eso aparezca», tendría, no obstante, que trabajar con el mismo esfuerzo en la realización del mismo. La consecución de mi verdadero fin me estaría asegurada; el participar en el goce nunca debería ser para mí un fin. Bajo la dirección de la ley moral no quiero la continuación de mi existencia para tener la experiencia del fin que me propongo, y la autoconservación por este motivo no es para mí un deber. ¿Por qué causa, entonces, podría llegar a ser para mí un deber?

Cualquier cosa que yo pueda realizar en el mundo sensible, ésa nunca será el *fin final* mandado por la moralidad; el fin final se halla en la infinitud; esa cosa será sólo medio para poder acercarse a él. El fin más próximo de cada una de mis acciones es, por tanto, un nuevo actuar en el futuro; pero quien debe actuar en el futuro, ése ha de existir en él; y si él debe actuar siguiendo un plan esbozado ya ahora, tiene que ser y seguir siendo el que ahora es; su [A 235] existencia futura ha de desarrollarse con regularidad a partir de su existencia actual. Animado por la disposición de ánimo moral, me considero únicamente como un instrumento de la ley moral; por consiguiente, quiero continuar en la existencia, y quiero continuar únicamente para poder seguir actuando. Por eso, la autoconservación es un deber. Este deber de la *autoconservación* hemos de determinarlo ahora con mayor precisión.

La conservación y el desarrollo ordenado del yo[248] empírico, que es considerado como inteligencia (alma) y cuerpo, eso es lo que es exigido. Tanto la salud y el desarrollo ordenado de ambos considerados en sí y para sí, como el que perdure la influencia mutua y sin impedimentos de ambos, el uno sobre el otro, es objeto del mandato.

La exigencia de la ley moral a este respecto ha de ser considerada, por una parte, *negativamente,* como prohibición: *no emprendas nada que, según tu propia conciencia, pudiera poner en peligro la conservación de ti mismo en el sentido indicado de la palabra*; *positivamente*, como mandato: *haz todo lo que, según tu mejor convicción, fomente esa conservación de ti mismo.*

I

En primer lugar, [tratemos] sobre la prohibición. La conservación y el bienestar del yo[249] empírico puede ponerse en peligro, [F 262] por una parte, internamente, *por el hecho de que se estorbe la marcha del desarrollo natural;* por otra parte, *mediante una fuerza externa.* Por lo que respecta a lo primero, nuestro cuerpo es un producto natural or-

---

[mc] En Kant, sin embargo, la felicidad forma parte (subordinada) del bien supremo, en virtud de una diferente valoración de la individualidad.

[248] *Selbst,* el sí mismo.

[249] *Selbst.*

ganizado, y su conservación corre peligro cuando se le ponen impedimentos al transcurso regular de la organización. Eso sucedería si al cuerpo se le negara el alimento conveniente mediante *ayunos*, o si se le llenara en exceso por *intemperancia*, o bien si a toda la tendencia de la naturaleza a conservar la máquina se le señalara una dirección contrapuesta por medio de la *impudicia*. Todos estos desórdenes van contra el deber de la autoconservación, en especial por lo que respecta *al cuerpo*. Esos mismos estorban el desarrollo del *espíritu*, cuya actividad depende del bienestar del cuerpo. Los ayunos lo debilitan y lo entorpecen. La intemperancia, la gula y especialmente la impudicia le hunden profundamente en la materia y le quitan toda capacidad para levantar el vuelo.

El desarrollo del *espíritu* es directamente estorbado por la *inactividad* del mismo, pues él es una fuerza que sólo puede ser desarrollada por el ejercicio; o por medio de un *esfuerzo excesivo,* descuidando además el cuerpo que le ha de sostener; o mediante una *ocupación desordenada* del mismo por un ciego [A 236] vagar con la imaginación sin meta ni regla, aprendiéndose de memoria los pensamientos ajenos sin un juicio propio, [o] mediante áridas cavilaciones sin una intuición viva. Todo el espíritu ha de ser cultivado por entero y en todos los aspectos, y en modo alguno de una manera unilateral. Una formación unilateral no es ninguna formación, es más bien opresión del espíritu[md]. Todo lo que hemos nombrado no es sólo imprudente e inadecuado (contrario a cualquier fin), sino que va contra el fin final absoluto; es absolutamente contrario al deber para aquel que se procura la comprensión del fin de su existencia empírica. Pero cada uno debe procurársela.

Por lo que se refiere a lo segundo, que mi conservación pueda peligrar por los objetos exteriores a mí, la prohibición de la ley moral dice así: no pongas en peligro sin necesidad tu salud, tu cuerpo y tu vida. Pero esto sucede sin [F 263] necesidad siempre que el deber no lo exige. Si lo exige, entonces debo hacerlo sin más, a cualquier riesgo, pues cumplir con el deber es mi fin absoluto, y la conservación de mí mismo es sólo un medio para este fin. Cómo puede aparecer un mandato del deber de poner en peligro la propia conservación, esa investigación no pertenece aquí, sino a la doctrina de los deberes absolutos.

Pero sí es pertinente ahora investigar sobre la moralidad del *suicidio*[me].

[md] Era ya una preocupación de la época que la educación debía superar la unilateralidad intelectualista que ellos encontraban en la Ilustración, pues «ocurrió que se concedió un valor muy excesivo a la instrucción teórica, incluso cuando carecía de otras buenas cualidades», como se dice más adelante (F 274, A 245). Se ha de atender armoniosamente al desarrollo de todas las facultades. Los «Aforismos sobre la educación», que Fichte redactó en 1804, cuando su hijo tenía ya casi 8 años, como proyecto para educarlo, comienzan con esa misma idea: «Educar a un ser humano *(Menschen)* significa darle la posibilidad de hacerse maestro y dueño completo de *toda* su fuerza. De *toda* la fuerza, digo; pues la fuerza de un ser humano es una sola y es una totalidad conexa» (FW VIII, 353 = GA II/7, 17). Si se le diera una educación unilateral, por ejemplo una dirigida sólo a un estamento o a un oficio, se le cercenaría y se acotaría su libertad.

[me] Desde aquí hasta el final de este § 20 se le dedica amplio espacio al tema de la moralidad del suicidio, clásico ya desde el suicidio legal de Sócrates. Diversas posiciones ha habido a lo largo de la historia de la filosofía (Fichte se hace eco de algunas de ellas sin nombrarlas), desde la posición contraria al suicidio de Aristóteles y la filosofía cristiana, hasta su aprobación en algunas circunstancias, como acto de libertad, por parte de los epicúreos y los estoicos, que reaparecieron en la época moderna (Montesquieu o Hume) para oponerse a las leyes europeas contra los suicidas. Recuérdese también que la novela de Goethe *Las penas del joven Werther,* aparecida en 1774, desató en Alemania (y en Europa en general) una oleada de suicidios a imitación del protagonista.

No debo sin necesidad, es decir, sin que lo requiera el mandato del deber, poner en peligro mi vida; luego mucho más ha de estar prohibido destruirla a propósito mediante la propia fuerza. A menos que, podría añadir alguien, el deber exija una propia autodestrucción de la misma, como él puede exigir ciertamente, según vuestras propias declaraciones, ponerla en peligro. La solución radical a nuestro problema descansa, por consiguiente, en la respuesta a la pregunta sobre si es posible una exigencia del deber de matarnos a nosotros mismos.

Obsérvese, en primer lugar, la gran diferencia entre una exigencia del deber de poner en peligro la propia vida, y la de destruirla. La primera me impone como deber en relación conmigo mismo sólo olvidar mi seguridad, el no tenerla en cuenta, y la acción absolutamente mandada, en la cual debo olvidarme de mí mismo, se dirige hacia algo que se halla fuera de mí; en consecuencia, no hay en modo alguno un mandato directo [que diga]: ponte en peligro; sino únicamente éste: haz sin más aquello que podría ponerte en peligro. Esto último es mandado, por tanto, sólo indirecta y condicionadamente. Por el contrario, la acción de quitarse a sí mismo la vida se dirigiría inmediatamente a mí mismo, y tendría que indicarse para ella un [A 237] mandato directo e incondicionado del deber. Veremos enseguida si un tal mandato es posible.

La decisión se apoya brevemente sobre lo siguiente. Mi vida es la condición indispensable para que yo cumpla con la ley. Ahora bien, me es absolutamente mandado el cumplir la ley. Luego me es absolutamente mandado que [F 264] viva, en la medida en que eso depende de mí. Con este mandado entra en contradicción directamente la destrucción de mi vida por mí mismo. Por consiguiente, ella es absolutamente contraria al deber. No puedo en modo alguno destruir mi vida sin sustraerme, por cuanto está en mí, al dominio de la ley moral. Pero eso no puede mandarlo nunca la ley moral; se pondría con ello en contradicción consigo misma. Si mi ánimo es considerado moral, y así *debe* ser él y así debe ser contemplado a la hora de juzgar la moralidad de una acción, entonces quiero vivir exclusivamente para hacer mi deber. «No quiero vivir más» significa, por tanto: no quiero hacer más mi deber.

Sólo contra la [premisa] mayor de nuestro razonamiento se podría intentar una objeción. Se podría decir: la actual vida terrena, y únicamente de ella se puede hablar, no es para mí la condición única e indispensable de mi deber. Yo creo en una vida después de la muerte; luego no acaba mi vida en general, y no me sustraigo al dominio de la ley; únicamente modifico la *especie* de mi vida; sólo voy de un lugar a otro, como por ejemplo lo hago y me es lícito hacerlo también en esta vida. En la respuesta a esta objeción quiero permanecer en la misma comparación. ¿Es que alguna vez, si yo me pienso bajo el mandato de la ley moral, se da el caso, incluso en esta vida, de que *me sea lícito* meramente modificar mi situación, de que sea libre de hacerlo o no hacerlo, o no sucede más bien siempre que o bien es *un deber* o bien va *contra el deber*? Por supuesto que [ocurre] lo último, pues la ley moral, según la demostración anterior, no deja a mi albedrío ningún margen de juego: bajo el dominio de la misma no hay ninguna acción indiferente, en cada situación de mi vida o bien debo [hacer algo], o bien no debo [hacerlo]. Por consiguiente, se tendría que señalar no meramente una permisión de la ley moral para dejar esta vida y pasar a otra –que es lo único que se seguiría del razonamiento anterior–, sino una orden. Mas la imposibilidad de semejante orden

puede ser demostrada rigurosamente. En primer lugar, el mandato del deber puro [F 265] pide directamente que yo viva por mor de la vida, ni en esta vida, que es la única que conozco, ni en otra vida posible; sino que el mandato inmediato del mismo se dirige siempre a una determinada acción. Dado que, sin embargo, no puedo actuar si no vivo, se me ordena a la vez, por medio del primer mandamiento, también vivir. (Yo considerado como un hombre natural, *quiero* vivir, no [A 238] por mor de la vida, sino por mor de una determinación cualquiera de mi vida; yo, considerado como ser moral, *debo* querer vivir, no por mor de la vida, sino por mor de una acción para la que necesito la vida. Así como el ser en general, según *Kant*[250], no es en modo alguno una propiedad, una determinación de la cosa, sino sólo la condición de todas sus determinaciones[mf], eso mismo ocurre con la vida respecto a los seres espirituales.) El paso a otra vida podría serme mandado no directa, sino sólo indirectamente, por medio del mandato de una determinada acción que no cayera en esta vida, sino en la otra. Bajo ninguna condición puede estar permitido y, dado que no hay acciones simplemente permitidas, no puede ser un deber dejar esta vida, a menos que se tuviera un determinado quehacer en la otra vida. Pero eso no lo afirmará nadie que maneje aún su razón. Pues estamos forzados por las leyes del pensar a determinar lo que es conforme al deber mediante lo que nos es ya conocido. Pero el estado y la constitución en una vida futura nos son enteramente desconocidos, y los deberes nuestros cognoscibles caen exclusivamente en esta vida. Bien lejos, por tanto, de que la ley moral debiera dirigirme más allá, hacia otra vida, pide siempre y en cada hora de mi vida que continúe la vida presente, pues en cada hora de mi vida hay algo para mí que hacer, y la esfera en la que se ha de hacer es el mundo actual. Por consiguiente, no sólo el suicidio real, sino también el mero deseo de no seguir viviendo, es contrario al deber, pues es un deseo de no trabajar más de la única manera en la que podemos pensar un trabajo; es una inclinación contraria [F 266] al modo de pensar verdaderamente moral, es un cansancio, un hastío, que el hombre moral nunca debe tolerar en él. Si el placer de expirar significa el mero estar dispuesto a dejar la vida tan pronto como el que gobierna todo destino humano, en el cual creemos desde este punto de vista, haya dispuesto de nosotros, entonces eso es enteramente correcto y es el modo de pensar inseparable de la verdadera moralidad; pues para ésta la vida no tiene en sí y para sí el más mínimo valor. Pero si con ello se ha de aludir a una *inclinación* a morir y a entrar en contacto con seres de otro mundo, ese placer es una perniciosa exaltación[251] que ha determinado y coloreado ya el mundo futuro. Una [A 239] tal determinación carece, por una

---

[250] F no pone en cursiva «Kant».

[mf] «Ser no es evidentemente un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas» (Kant, *KrV*, A, B 626). Ya en su libro de la etapa precrítica *El único fundamento de prueba posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763), Kant había defendido que la existencia no es un predicado (determinación, dice aquí Fichte) más de una cosa, no está en el orden de los conceptos, sino que es la posición de una cosa con todos sus predicados posibles. En la *KrV* se aclara que la existencia es una categoría modal diferente de la posibilidad, y por tanto tiene criterios distintos. El lugar más clásico en donde se pone esto en juego se encuentra en la demostración ontológica de la existencia de Dios.

[251] *Schwärmerei* = entusiasmo, fanatismo, exaltación, misticismo.

parte, de fundamento; los datos para la misma sólo pueden ser inventados; por otra parte, ella es contraria al deber, pues ¿cómo, con una disposición de ánimo moral, se puede tener tiempo además para exaltaciones piadosas? La verdadera virtud está en todo momento por completo en aquello que se ha de hacer en cada momento; de todo lo demás no se cuida y se lo deja a aquel que tiene el cuidado de eso.

Para convencerse de ello también en los detalles, recórranse todas las posibles razones para esta acción. El primer motivo que ha de ser mencionado, del que se dice que hay ejemplos, sería el de que uno se mata por haber perdido la esperanza de vencer los vicios que se nos han convertido en costumbre y, por así decir, en una segunda naturaleza. Pero precisamente esa desesperación es un modo inmoral de pensar. Con sólo que se quiera verdaderamente, se puede, ciertamente. ¿Qué podría coaccionar a nuestra voluntad? ¿O qué podría poner en movimiento nuestra fuerza, con la que pecamos, aparte de nuestra voluntad? Se confiesa por tanto, incluso en ese caso, que no se quiere verdaderamente: no se puede soportar la vida sin practicar los vicios, y se prefiere encontrar un acomodo con las demandas de la virtud mediante la muerte fácil, que ella no pide, antes que por medio del difícil deber de una vida irreprochable, que es lo que ella pide. Otro motivo posible sería el de matarse para no sufrir [F 267] nada nocivo y vicioso, para no servir de objeto al vicio de otro. Pero entonces no se huye verdaderamente del vicio, pues lo que soportamos –si es que nos limitamos realmente a soportarlo, es decir, si a pesar de esforzarnos con todas nuestras fuerzas físicas no fuéramos capaces de oponernos–, lo que soportamos no cuenta como nuestra culpa, sino sólo lo que hacemos. Luego únicamente se huye de la injusticia, de la violencia, de la afrenta que se nos hace, no del pecado, que ciertamente uno mismo no comete y que no puede impedir en el otro. Uno se mata [finalmente] porque se nos ha privado de un goce sin el cual no podemos soportar la vida. Pero en ese caso uno no se ha negado a sí mismo como debe, y no se ha sacrificado a la virtud todos los otros considerandos. Una vez que se ha mostrado la inadmisibilidad de estos motivos, ¿sería aún necesario examinar otros que coinciden todos ellos en que se pretende evitar simplemente unos sufrimientos físicos de la vida? Evitarlos no es nunca un fin para el que tiene un ánimo moral.

Observación. Algunos han acusado a los suicidas de cobardía; otros han exaltado su coraje. Las dos partes tienen razón, como es habitual cuando se da una disputa entre hombres razonables. La cosa tiene dos caras, y ambas partes han contemplado sólo una. Es necesario considerarla desde ambas, pues tampoco a lo más horroroso se le ha de hacer injusticia, por cuanto que con ello se estimula sólo la contradicción.

[A 240] La decisión de morir es donde más puramente se muestra el predominio del concepto sobre la naturaleza. En la naturaleza sólo está el impulso a conservarse; y la decisión de morir [es] justo lo contrario de ese impulso. Todo suicidio ejecutado con frío discernimiento –la mayor parte de ellos son realizados en un ataque de enajenación, y sobre este estado no se puede decir nada con la razón–, un suicidio ejecutado con frío discernimiento es una actuación de aquel predominio, una prueba del vigor del alma, y suscita, contemplado desde ese lado, necesariamente respeto. Él proviene del impulso ciego, descrito anteriormente, hacia la [F 268] au-

tonomía[mg], y se encuentra sólo en un carácter enérgico. Coraje es la firme resolución frente al futuro desconocido por nosotros. Dado que el suicida aniquila para sí todo futuro, no se le puede atribuir un coraje propiamente dicho; a no ser que admita una vida después de la muerte, y se salga a su encuentro con la firme decisión de combatir o soportar aquello con lo que pueda encontrarse allí.

Pero sea el que sea el vigor del alma que pueda exigir el decidirse a morir, uno aún mucho mayor lo exige una vida que desde ahora no nos hace esperar otra cosa que dolor y que en sí no se la estima en nada, aunque pudiera ser incluso la vida más llena de alegría, y a pesar de eso soportarla para no hacer nada indigno de sí mismo. Si allí había un predominio del concepto sobre la naturaleza, aquí se da un predominio del concepto mismo sobre el concepto: autonomía e independencia absoluta del pensamiento. Lo que se halla fuera de él, se encuentra fuera de mí mismo, y no tiene que ver conmigo. Si aquél era el triunfo del pensamiento, éste es el triunfo de su ley, la presentación más pura de la moralidad, pues no se le puede exigir al hombre nada más elevado que una vida que se le ha hecho insoportable él, sin embargo, la soporte. Ese coraje le falta al suicida, y únicamente en relación a eso se le puede llamar pusilánime y cobarde. En comparación con el hombre virtuoso es un cobarde; en comparación con el miserable, que se somete a la afrenta y a la esclavitud simplemente para prolongar aún algunos años el mezquino sentimiento de su existencia, él es un héroe.

II

Aquella prescripción de la ley moral que[252] se refiere a nosotros mismos, considerada como mandato y, por tanto, *positivamente,* nos impone respecto al *cuerpo* [propio] que lo alimentemos, que promovamos su salud y su bienestar de todas las maneras. Se [A 241] entiende que eso no debe suceder en ningún otro sentido y con ningún otro fin que para vivir y ser un instrumento apto para promover el fin de la razón.

[F 269] Si debo alimentarme y fomentar mi bienestar corporal, entonces he de estar en posesión de los medios para ello. Por tanto, tengo que administrar ordenadamente mi casa, ahorrar, tener en general orden y regularidad en los asuntos de mi patrimonio. Tampoco eso es meramente un buen consejo de prudencia, sino que es un deber. Quien por su propia culpa no puede proveer a su sustento, es punible.

Por lo que respecta al *espíritu,* es un deber positivo ejercitarlo y tenerlo ocupado continuamente y con regularidad; se entiende que tanto como le permitan los deberes particulares de cada uno, los deberes de su estamento, de los cuales hablaremos enseguida. Aquí tienen su lugar los placeres[253] estéticos, las bellas artes, cuyo uso moderado y adecuado aviva el cuerpo y el alma, y fortalece para los esfuerzos[mh].

[mg] Véase el § 16, punto III.

[252] El relativo se relaciona con «prescripción».

[253] *Vergnügungen,* diversiones.

[mh] Más sobre el arte lo encontramos en el § 31.

Por lo que respecta al influjo recíproco y sin trabas de ambos, del cuerpo y del espíritu uno sobre el otro, no somos capaces de hacer nada directamente; y con sólo que ambos sean conservados en sí y para sí convenientemente, se sigue por sí mismo ese influjo recíproco.

III

Todos esos deberes son sólo deberes condicionados. Mi yo[254] empírico es únicamente un medio para la consecución del fin de la razón, y debe ser conservado y formado sólo como tal, en la medida en que pueda serlo[mi]. En consecuencia, si su conservación entra en conflicto con ese fin, ha de ser sacrificado.

Para mí, ante el fórum de mi conciencia moral, no hay nada contra el fin de la razón más que esto: que yo actúe contra un deber incondicionado. Por consiguiente, el único caso en el que he de renunciar a la autoconservación sería cuando yo sólo pudiera conservar mi vida vulnerando un deber así. No me es lícito hacer nada contrario al deber por mor de la vida, pues la vida es un fin únicamente por mor del deber; y cumplir el deber es el fin último. Contra esto se podría objetar y se suele objetar: pero si, [F 270] haciendo una excepción única y sólo por esta vez en el rigor de la ley, logro salvar mi vida, puedo después hacer aún mucho bien, un bien que, en caso contrario, quedaría sin realizar. ¿No estoy obligado a hacer la excepción por mor de ese bien que yo pudiera todavía realizar? Ése es el mismo pretexto por medio del cual se suele defender en general el mal por mor del bien que, se dice, [A 242] procede de él. Sólo que en esto se olvida que no nos compete en modo alguno la elección de las buenas obras que queremos hacer, ni de las otras que queremos omitir. Cada uno debe y tiene que hacer sin más lo que se le ordena por su situación, su corazón y su comprensión, y no otra cosa; y omitir absolutamente lo que le sea prohibido por ellos. Ahora bien, si la ley moral, ya antes de que yo pueda llevar a cabo las buenas acciones futuras, me retira su permiso para *vivir,* entonces esas buenas acciones futuras, con seguridad, no *me* han sido ordenadas, pues ya habré dejado de existir, al menos bajo las condiciones de este mundo sensible. Ya en sí mismo es claro también que para aquel que, a fin de conservar su vida, comete algo contrario al deber, el deber en general, y en especial los deberes que pretende después todavía practicar, no son un fin último absoluto, porque si únicamente el deber fuera su fin, si estuviera vivificado y animado únicamente por la ley moral, le sería imposible hacer algo contra ella, así como a la ley moral le es imposible mandar algo contrario a ella misma. La vida era para él el fin último, y el pretexto de que para él se trataba de las buenas obras futuras él se lo había inventado sólo después. No obstante, otra observación: no me es lícito considerar y permitir mi muerte como medio para un buen fin. Mi vida es el medio, no mi muerte. Soy un instrumento de la ley *en cuanto principio activo,* no soy un medio de ella como *cosa.* Que no me sea lícito a ese

---

[254] *Selbst.*

[mi] No en el sentido de que deba ser destruido cuando creamos que no sirva para eso, sino en el sentido de que no debe ser conservado ni formado para otra cosa.

respecto matarme a mí mismo (como se podría considerar, por ejemplo, el suicidio de Lucrecia[mj] como un medio para liberar a Roma) se desprende ya de lo que antecede. Pero tampoco me es lícito permitir de buen grado que me [F 271] asesinen cuando puedo impedirlo, y menos aún buscar la ocasión o incitar a otros a ello (como por ejemplo se cuenta de Codro[mk]), incluso si con ello se creyera cimentar la salvación del mundo; tal comportamiento es una especie de suicidio. Distíngase bien. No sólo me es lícito, sino que debo poner en peligro mi vida donde el deber lo exige, es decir, debo *olvidar* el cuidado [A 243] por mi autoconservación. Pero no debo en modo alguno *pensar* mi muerte como un *fin* para mí.

* * *

§ 21

Sobre los deberes condicionados particulares

Los deberes particulares son los deberes del estamento, como se recordó anteriormente (§ 19), donde dedujimos la necesidad de crear estamentos. Deberes particulares *condicionados* son aquellos que tienen por objeto a nosotros mismos, a nuestro Yo[255] empírico en cuanto que pertenecemos a este o aquel estamento particular. Sobre ello hay que observar lo siguiente.

I

Donde hay estamentos particulares, hay un deber absoluto para cada individuo de tener un estamento, es decir, de promover de una manera particular el fin de la razón. Esto lo demostramos del siguiente modo:

[mj] Lucrecia, hija de Espurio Lucrecio Tricipitino, esposa de Lucio Tarquinio Colatino, muestra ser la más hacendosa de las mujeres nobles de Roma. Sexto Tarquinio, hijo del rey Tarquinio *el Soberbio,* seducido por su belleza y su recato ejemplar y aprovechando que era huésped y que el esposo estaba ausente en la guerra, logra violarla bajo la amenaza de que la mataría y colocaría junto a su cadáver a un esclavo degollado y desnudo para que fuera acusada de adulterio. Entonces Lucrecia llama a su padre y a su marido, cada uno acompañado de un amigo, y ante ellos se suicida con un puñal pidiendo castigo al que le ha deshonrado. Lucio Junio Bruto, que había venido con el esposo, hizo que todos juraran venganza y sublevó al pueblo romano y después al ejército contra un rey que ellos ya no querían, siendo así abolida la monarquía en Roma. Corría el año 509 a.C. Así lo narra Tito Livio en su *Historia de Roma desde su fundación* I, 57-59 (Madrid, Gredos, 1990, pp. 261-265).

[mk] Codro, Kodros o Codrus (1160-1095 a.C.) fue el decimoséptimo y último rey de Atenas. Según la leyenda, cuando los dorios invadieron el Ática, el oráculo de Delfos predijo que vencería aquel ejército cuyo rey pereciese en la lucha. Codro, entonces, se disfrazó de leñador, y, antes de que comenzaran las hostilidades, atacó a los dos primeros soldados enemigos que encontró, mató a uno y el otro le dio muerte. Cuando los dorios descubrieron quién era, creyendo en la profecía, se retiraron. En su honor, los atenienses decidieron que ningún sucesor sería digno de tal gesto y abolieron la monarquía. Esta leyenda procura encubrir la revolución de la nobleza que dio fin a la monarquía ateniense e instituyó el arcontado.

[255] *Selbst.*

Si no se hubiera constituido ningún estamento, sería el deber de cada uno que comprendiera su necesidad, el crearlos en cuanto condiciones indispensables para la promoción completa y sistemática del fin de la razón, como ya ha sido demostrado. Por tanto, mucho más aún es un deber entrar a formar parte de uno [F 272] allí donde esos estamentos están ya constituidos. Pues en tal orden de cosas nadie puede seguir obrando en general sin hacer lo que otros ya han tomado sobre sí y, por ello, o bien ser para ellos un estorbo y perjudicar la promoción del fin de la razón, o bien hacer algo superfluo e inútil, lo cual contradice igualmente a la ley moral. No queda otra cosa sino que cada uno elija un estamento y ponga en conocimiento esa elección a sus congéneres, de una manera universalmente válida.

II

Es un deber elegir su estamento no siguiendo una inclinación, sino conforme a la mejor convicción de qué es lo que más se adecúa a él según la medida de sus fuerzas, de su formación, de las condiciones externas que están en nuestro poder. [A 244] El propósito de nuestra vida no es la satisfacción de la inclinación, sino la promoción del fin de la razón; y todas las fuerzas en el mundo sensible deben ser utilizadas de la manera más ventajosa para este propósito. Contra lo anterior se podría decir: muy pocos hombres eligen ellos mismos su estamento, sino que éste se lo eligen sus padres, las circunstancias, etc.; o, donde se puede decir que son ellos mismos los que lo eligen, lo eligen antes de la conveniente madurez de la razón, y antes de que sean capaces de una reflexión seria y de determinarse simplemente por la ley moral. A esto contesto que eso no debería suceder, y que cada uno que lo comprenda ha de trabajar para que, donde sea posible, llegue a ser de otra manera. Todos los hombres deberían ser educados y educarse de la misma manera hasta que se alcance en ellos el desarrollo y la madurez de la humanidad en general, y sólo después deberían elegir un estamento. No negamos que entonces también otras muchas cosas tendrían que ser de distinta manera en las relaciones humanas a como son actualmente. Pero una ética presenta siempre el ideal, aunque éste no pudiera ser realizable en todas las circunstancias. Y no puede serlo, pues entonces él mismo sería fluctuante e [F 273] indeterminado. Pero él tampoco debe regirse por las circunstancias, sino que las circunstancias deben empezar a regirse por él.

Quizá sea éste el lugar de recordar que la subordinación de los estamentos, su rango, etc., es exclusivamente una institución civil y, sin embargo, necesaria. Los múltiples asuntos de los hombres están subordinados entre sí, como lo condicionado a la condición, como un medio al fin; y justamente de este modo han de estar subordinados entre sí los que los ejercen. En el enjuiciamiento moral todos los estamentos tienen el mismo valor. En cada uno se fomenta el fin de la razón, desde el estamento que recoge los frutos de la tierra, gracias al cual es posible la conservación [en el mundo] sensible de nuestro género, hasta el docto, que piensa en las épocas futuras y trabaja para ellas, así como el legislador y los sabios gobernantes, que depositan los pensamientos del investigador en sus instituciones, realizadas para el bien de las más lejanas

generaciones. Si cada uno hace por deber todo lo que puede, todos tienen el mismo rango ante el tribunal de la razón pura[ml].

III

Ahora bien, no puedo entrar a formar parte de ningún estado sin el consentimiento de los demás hombres. En efecto, el plan de la razón debe ser promovido completa [A 245] y adecuadamente. Pero otros se han repartido ya entre sí los trabajos particulares y necesarios para ello: tengo que preguntar si existe aún espacio y si se precisa mi esfuerzo ahí donde quiera emplearlo. Yo tengo el derecho a ofrecerme; la sociedad tiene el derecho de rechazarme. Pero si para ese enjuiciamiento no hubiera ninguna institución adecuada, entonces yo mismo tendría que juzgar, según mi mejor conciencia, dónde se precisaría mi ayuda.

El estamento del individuo, por tanto, es determinado a través de la acción recíproca de él con la sociedad, acción recíproca que, sin embargo, parte del individuo. Él tiene que ofrecerse.

[F 274] IV

Es un deber formar el espíritu y el cuerpo sobre todo con vistas a su utilidad para el estamento al que uno se ha consagrado. Para el labrador son necesarios preferentemente el vigor y la resistencia del cuerpo; para el artista, la habilidad y destreza del cuerpo; la formación espiritual en el ámbito teórico es para ellos, en su estamento, sólo un medio; para el docto es un fin un cultivo del espíritu en todos sus aspectos, y el cuerpo es para él únicamente un medio para sostener y conservar el espíritu en el mundo sensible. Los doctos parecen haber tenido en este aspecto un influjo perjudicial sobre la opinión de los pueblos. Para ellos es un deber reflexionar, y cultivar su entendimiento sistemáticamente, pues eso es lo que exige su estamento. [Mas] lo que era un deber del estamento, muchos lo quisieron convertir en un deber de los hombres en general, y el sentido de esa exigencia parecía aproximadamente ser éste: que todos los hombres llegaran a ser doctos. Sobre todo entre los teólogos era más visible, y en parte lo sigue siendo, la tendencia a hacer a todos los hombres tan buenos teólogos como lo son ellos mismos, y consideran su ciencia necesaria para la bienaventuranza. Por eso ocurrió que se concedió un valor muy excesivo a la instrucción teórica[256], incluso cuando carecía de otras buenas cualidades; y se cifró la virtud y la beatitud en una me-

---

[ml] Podríamos ver aquí la secularización de una visión teológica, por ejemplo la de *El gran teatro del mundo* de Calderón. Allí el Autor / Dios / Ley dice: «Yo a cada uno / el papel le daré que le convenga» (vv. 56-57), en esta comedia / instrumento de la gloria / realización de Dios / razón. Y más adelante le responde al Pobre: «En la representación / igualmente satisface / el que bien al pobre hace [= el actor que hace bien el papel de pobre] / con afecto, alma y acción / como el que hace al rey, y son / iguales éste y aquél / en acabado el papel. / Haz tú bien el tuyo [...] / yo te igualaré con él» (vv. 409-418).

[256] *theoretischen Aufklärung* = ilustración teórica.

ditación y especulación solitarias. Para el docto eso es ciertamente una virtud, pero asimismo sólo en la medida en que tiene el fin de comunicarse. Otros estamentos precisan una cultura teórica sólo en cuanto forma parte de ellos el que puedan entender y juzgar lo que pertenece al desempeño de su estamento y a la perfección de su arte; y sobre todo que se eleven hasta [poder] actuar por deber, para lo cual es menos necesaria la cultura del entendimiento que la de la voluntad.

* * *

[F 275, A 246] Compendio de los deberes directos[257] universales

§ 22

División

El fin final de todas las acciones del hombre moralmente bueno en general, y en especial de todas las obras que hace hacia fuera se puede captar en la siguiente fórmula: *Él quiere que la razón, y sólo ella, domine en el mundo sensible.* Toda fuerza física debe estar subordinada a la razón.

Ahora bien, la razón puede dominar exclusivamente en los seres racionales y mediante ellos. La acción moral, por tanto, también cuando se dirige inmediatamente a la naturaleza carente de razón, se relaciona siempre, sin embargo, al menos indirectamente con los seres racionales, y sólo ellos entran en su designio. Así como no existe ningún derecho en relación con la naturaleza carente de razón, tampoco existen deberes en relación a ella. Es un deber transformarla exclusivamente por mor de los seres racionales, como se mostrará más adelante.

En consecuencia, el moralmente bueno quiere que la razón y la moralidad domine en la comunidad de seres racionales.

No se propone simplemente que sólo suceda lo que es bueno y conforme a la razón, que únicamente domine la legalidad, sino que suceda con libertad, en virtud de la ley moral; por tanto, que domine la moralidad verdadera y auténtica[mm]. Ése es el punto principal que no ha de ser pasado por alto. Desatenderlo ha traído mucho daño

---

[257] *unmittelbaren* = directos o inmediatos. Fichte había anotado al margen de su ejemplar «absoluto», siguiendo la denominación que se encuentra en F 259, A 233.

[mm] Recuérdese la distinción kantiana entre legalidad y moralidad: «El concepto del deber exige, por tanto, a la acción una concordancia objetiva con la ley y a la máxima de la misma un respeto subjetivo por la ley como la única especie de determinación de la voluntad por esa misma ley. Y en ello reposa la distinción entre la conciencia de haber actuado conforme al deber y [la de haber actuado] por deber, es decir, por respeto a la ley. Lo primero (la legalidad) es también posible aun cuando el fundamento de determinación de la voluntad hayan sido simplemente las inclinaciones, pero lo segundo (la moralidad), el valor moral, se ha de poner exclusivamente en que la acción suceda por deber, esto es, meramente por mor de la ley» (Kant, *KpV* A 144, Ak.-Ausg. V, 81). Esa misma doctrina la retoma Fichte, por ejemplo aquí en F 154, A 145, más F 283 ss., A 253 ss. y F 325-326, A 286. Véase también nota «hu».

y corrupción a la teoría, y desde ella a la vida, como lo documentaremos en su lugar por medio de ejemplos.

[F 276] Una acción que no sucede con libertad no es moral; luego la libertad formal de todos los seres racionales es el fin de todos los hombres moralmente buenos; y por consiguiente, antes que nada hemos de hablar *de los deberes en relación con la libertad formal de los otros*[mn].

Todos deben ser *formaliter* libres, sin excepción. Ahora bien, puede suceder que uno utilice su libertad, la que le corresponde en sí, para oprimir la libertad de otros. Hay que investigar qué exige el deber en ese caso; y, por tanto, tenemos que hablar además *de los deberes ante el conflicto de la libertad formal de los seres racionales.*

[A 247] Finalmente es voluntad del moralmente bueno que cada uno emplee su libertad para hacer su deber; su fin es el de promover la disposición de ánimo conforme al deber en todos los seres racionales. Por tanto, hemos de hablar por último *de los deberes respecto a la difusión y promoción directa de la moralidad.*

* * *

§ 23

Sobre los deberes respecto a la libertad formal de todos los seres racionales

La libertad formal de un individuo consiste en la continuada acción recíproca entre su cuerpo, como instrumento y sentido, y el mundo sensible, determinado y determinable exclusivamente por medio del concepto que el individuo ha esbozado libremente sobre el tipo de esa acción recíproca. Aquí hay dos cosas; por una parte la persistencia de la libertad absoluta y la inviolabilidad *del cuerpo*, es decir, que no se ejerza una acción directamente sobre él mediante una fuerza física; por otra parte la persistencia del influjo [F 277] libre sobre *todo el mundo sensible.* (Véase mi *Derecho natural,* § 11.)

I

La prescripción de la ley moral respecto a los cuerpos de los seres racionales fuera de nosotros puede ser considerada por una parte de manera negativa, como prohibición; por otra, positivamente, como mandato.

El principio de este enjuiciamiento es el siguiente: todo cuerpo humano es, para el ánimo dispuesto moralmente, un instrumento con vistas a la realización de la ley mo-

---

[mn] La libertad formal fue expuesta en los §§ 9 y 10. Consiste en la reflexión sobre el sentimiento del anhelo, que es a su vez la conciencia del impulso natural. Toda reflexión es un acto de libertad, pero, al tener como objeto exclusivamente el impulso natural, es sólo libertad formal. El siguiente paso es la reflexión sobre ese mismo acto de reflexión, esto es, sobre la libertad formal, y tomar a la propia libertad como contenido de la misma. Esta distinción se encuentra también en Hegel (véase, por ejemplo, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho,* §§ 21-24 y 123 y *Enciclopedia,* § 482).

ral en el mundo sensible. Pero eso únicamente lo puede ser bajo la condición de que permanezca libre, entera y exclusivamente dependiente de la voluntad libre de la persona. Tan pronto como uno cualquiera ve un cuerpo humano, se pronuncia ante él el mandato de la ley moral acerca de ese cuerpo determinado. Añado esto no sin razón, y lo resalto. En efecto, alguien podría decir: aunque ni éste ni ése ni aquél existieran, no por eso dejaría de realizarse el fin de la razón. Uno más o menos no puede importar. A eso hay que contestar que todo eso no es de nuestra incumbencia, y no nos está permitido en modo alguno pensar así. Basta [A 248] con que ese individuo también existe y es libre; y, en cuanto lo percibimos, se pronuncia ante nosotros el mandato de la ley moral de considerarlo como uno que necesariamente pertenece a la comunidad de los seres racionales, que está entre los instrumentos de la realización de la ley moral. (Ya aquí obtenemos –dicho sea de pasada– la idea de un dominio de la ley moral en la naturaleza que es independiente de nosotros, y una adecuación de esta última a la primera; esta idea se realiza en la idea de la divinidad, de lo cual no hemos de hablar aquí[mñ].)

Esta prescripción, considerada negativamente, es una prohibición absoluta *de ejercer una influencia directamente sobre su cuerpo.* Un cuerpo humano debe depender meramente de la voluntad de la persona, y en modo alguno de una fuerza externa. Indirectamente me es lícito, por cierto, determinar ese cuerpo determinando la voluntad de la persona mediante motivos racionales para que se produzca esta o aquella [F 278] modificación en el cuerpo y, mediante esa misma modificación, en el mundo sensible.

No me es lícito utilizarlo como instrumento, como medio para mi voluntad, lo cual es también, en general, lo menos factible. No me es lícito tratar de mover la voluntad de la persona mediante coerción física, palizas, golpes, hambre, privación de libertad o cárcel. Únicamente por medio de motivos racionales, y en modo alguno por ningún otro medio, me es lícito influir sobre esa persona.

No me es lícito oponer una resistencia física directamente a la causalidad de otro sobre el mundo sensible. En qué caso esta prohibición general admite una excepción, lo veremos más adelante.

Nunca, de ninguna manera, me es lícito matar a propósito: la muerte de un hombre no debe constituir nunca un fin para mi acción. La demostración rigurosa es la siguiente. La vida de todo hombre es un medio para la realización de la ley moral. Entonces, ante un determinado hombre, o bien considero como posible que él aún sea o pueda llegar a ser un medio semejante, o bien lo creo imposible. Si lo considero posible, ¿cómo puedo entonces, sin negar la obediencia a la ley moral y sin ser indiferente a la realización de la misma, destruir a aquel que, según mi propio presupuesto, está determinado a contribuir a ella? Si lo creo imposible, si considero a alguien como un malvado incorregible, el modo de pensar inmoral se encuentra justamente en que lo considero así. Pues la ley moral me ha mandado absolutamente formarlo a él también

---

[mñ] Este tema de la divinidad y de la fe en su providencia moral es el que abordó después, ese mismo año de 1798, en su artículo «Sobre nuestra creencia en un gobierno divino del mundo», que desató la polémica sobre el ateísmo, en virtud de la cual Fichte salió de la Universidad de Jena. Con ello inició una etapa de progresivo acercamiento a lo religioso que culminó en su libro *Exhortación a la vida bienaventurada* de 1806.

para la moralidad y colaborar en su mejoramiento. Si yo establezco, por mi parte, que es incorregible, me desentiendo de un trabajo absolutamente ordenado: no me es lícito lo primero, luego tampoco lo segundo. Es una fe absolutamente mandada por [A 249] la ley moral el que todo hombre puede mejorarse. Pero si esa fe es necesaria, entonces vuelve a tener validez la primera parte de nuestra argumentación. No puedo exterminar ninguna vida humana sin renunciar a mi fin y sin aniquilar el [F 279] fin de la razón en ella en cuanto está de mi parte. Quien debe llegar a ser moral, tiene que vivir.

Se ha concluido así: me ha sido mandado absolutamente promover la moralidad en cada individuo. Mas eso no puedo [hacerlo] sin admitir la posibilidad de esa moralidad. Luego, etc. La [premisa] menor del silogismo, la única que podría necesitar una demostración, puede ser demostrada de este modo. Yo me pongo como fin algo, como aquí el mejoramiento de un individuo, significa: postulo la realidad de ese mejoramiento en un momento futuro cualquiera; pero el que yo lo postule significa que lo pongo como posible. Ahora bien, me he de poner necesariamente aquel fin en virtud de la ley moral, luego he de pensar todo lo que está contenido en él. De igual modo que anteriormente fue demostrada la necesidad de la fe en la perfectibilidad del género humano[mo], aquí se prueba la necesidad de la fe en la posibilidad de mejorar de cada individuo en particular.

Por consiguiente, así como bajo ninguna condición el suicidio premeditado puede subsistir junto a una verdadera disposición de ánimo moral, de igual modo tampoco puede subsistir con ella el homicidio premeditado de otro, y ciertamente por la misma razón. En aquel caso se aniquilaba a un instrumento posible del fin de la razón. No obstante, muy bien puede aparecer el deber de poner en peligro la vida de otro, así como [se dio] el deber de poner en peligro la vida propia. Veremos en qué casos. (Sobre un pretendido derecho del Estado a castigar con la muerte a un criminal, me he explicado en mi Derecho natural[mp] diciendo que el Estado, como juez, no puede hacer más que anular enteramente el contrato civil con el criminal, con lo cual éste pierde completamente sus derechos y se convierte en mera cosa; [pero eso solamente] en relación con el Estado, el cual no es una persona *moral,* sino exclusivamente *jurídica.* A esa extinción de todos sus derechos puede seguir muy bien que se mate al criminal; pero no como punición, sino como un medio de seguridad; y por tanto no es un acto del *poder judicial,* sino sólo del *poder policial*[258]. Un individuo puede, ciertamente, y debe poner en peligro su [F 280] propia seguridad por el deber de no atentar en ningún caso contra una vida humana; pero la autoridad pública no tiene el mismo derecho en relación con la seguridad de todos.

[A 250] Allí mismo[mq] nos hemos explicado sobre el hecho de matar al enemigo armado en la guerra, que muy bien puede ser justo y conforme al deber. El fin de la gue-

---

[mo] Véase F 240-241, A 217. Más sobre la fe en el mejoramiento de todo individuo en F 311-312, A 275 y en F 319, A 280-281.

[mp] *Fundamento del Derecho natural,* § 20 (FW III, 279-284 = GA I/4, 73-78).

[258] *Policeigewalt* o *Polizeigewalt,* el poder de la administración pública.

[mq] *Fundamento del Derecho natural,* «Compendio del Derecho de gentes y del Derecho cosmopolita (como segundo apéndice al Derecho natural)», § 14 (FW III, 377-378 = GA I/4, 158-159).

rra no es en modo alguno matar a los ciudadanos del Estado con el que se lucha. Su fin es exclusivamente el de echar o desarmar al enemigo, de hacer con ello indefenso al Estado con el que se lucha, y forzarle a entrar en una relación jurídica con nuestro Estado. En la refriega quizá el individuo mate al enemigo, no con el propósito de matarlo, sino para defender contra él su propia vida; y eso no lo hace en virtud de un derecho a matarle que el Estado le haya conferido –el Estado mismo no lo tiene–, sino en virtud de su propio derecho y de su propio deber a la autodefensa)[259].

La disposición de la ley moral respecto a los cuerpos de los seres racionales fuera de nosotros, pensada *positivamente* y como mandato, contiene lo siguiente.

La salud, el vigor y la conservación del cuerpo y de la vida de otros debe ser para nosotros un fin; debemos, en la medida de nuestras fuerzas, no solamente no impedir esa conservación, sino favorecerla, justo en la medida en la que favorecemos la conservación de nuestro propio cuerpo. La demostración rigurosa de esta afirmación ha de ser llevada a cabo del siguiente modo: todo cuerpo humano es instrumento para la promoción del fin de la razón. Pues bien, si este último es de hecho mi fin final supremo, la conservación y la mayor idoneidad posible de cada instrumento para ello ha de ser para mí mismo necesariamente un fin, pues no puedo querer lo condicionado sin querer la condición. La conservación de cada persona fuera de mí me llegará tan al corazón como mi propia conservación, pues la razón por la que quiero ambas cosas es la misma. Yo me conservo y cuido de mí exclusivamente en cuanto instrumento de la ley de la razón; todos los cuerpos humanos son iguales, en consecuencia he de tener la misma solicitud para cada uno, si realmente, como debe ser, no me impulsa nada fuera de la ley moral.

[F 281] Aparece aquí en primer lugar la proposición: cuídate del bien de todos tus semejantes así como cuidas del tuyo; ama a tu prójimo como a ti mismo[mr], proposición que de aquí en adelante será regulativa para todos los deberes positivos frente a los otros. La razón de ello ha sido dada. Yo puedo y debo cuidar de mí mismo exclusivamente porque soy instrumento de la ley moral y en esa medida: pero eso lo es también cualquier otro hombre. Con ello obtenemos a la vez una prueba infalible para averiguar si la solicitud [que tenemos] para nosotros mismos es moral o si ella es simplemente un impulso natural. Si ella es lo primero, entonces se tendrá la misma solicitud con los otros; si es lo segundo, los [A 251] excluirá: el impulso natural sólo va hacia nosotros, y la simpatía, que es un impulso natural y que suscita la participación en el destino de los otros, opera, con mucho, de una manera más débil que el impulso inmediato a la autoconservación. Ahí se piensa siempre primero en sí mismo, y sólo después en el prójimo.

Debo cuidar de la conservación de los otros así como de la mía. Ahora bien, según lo que antecede, yo no cuido de mi conservación ni pienso en absoluto en mí hasta que un sentimiento de debilitamiento y de pérdida de fuerzas, o un peligro en el que se encuentra mi autoconservación, hace que me acuerde de mí mismo. No de otro modo sucede con el cuidado por la conservación de otros. No se ha dicho que yo no deba hacer, ni ocuparme, ni buscar otra cosa que la oportunidad de salvar la salud y la vida

[259] A no cierra este paréntesis, posiblemente por error.

[mr] Levítico XIX, 18; Mateo XXII, 39; Epístola a los Romanos XIII, 8-10; a los Gálatas V, 14.

de otro, a no ser que eso sea más o menos mi profesión particular. Pero tan pronto como alguien esté en peligro, debo sin más socorrerle, incluso con riesgo de mi propia vida; ya venga el peligro de la fuerza física y carente de razón de la naturaleza, o venga por la agresión de seres racionales.

Con peligro de mi propia vida, dije. No se da aquí ninguna colisión de deberes, como se pudiera creer. Mi conservación está condicionada por la del otro, la del otro por la mía. Ambas son enteramente idénticas, del mismo valor, por la misma razón. No es mi intención que una de las dos perezca en ella, sino que ambas se conserven. Si, no obstante, uno o los dos [F 282] mueren, *yo* no soy el que ha de responder de ello, yo he cumplido con mi obligación.

(Es una escapatoria inútil, invocar el deber de la autoconservación cuando el otro está en peligro: en tal caso ese deber cesa. Traducido correctamente, ese modo de hablar dice esto: queremos salvar al otro si en ello nosotros mismos estamos seguros. ¡Eso sería, ciertamente, algo especial y grande! No querer salvar una vida humana también en el caso en el que eso pudiera ocurrir sin ningún peligro para nosotros mismos sería un homicidio manifiesto. Además, en contra de lo que algunos moralistas piensan, aquí no se debe calcular primero cuál de las dos vidas tiene más valor, la conservación de quién es más importante. Ante la ley moral, todas las vidas humanas tienen en general el mismo valor; tan pronto como una está en peligro, todas las demás, sea de quien sea, ya no continúan teniendo el derecho a estar seguras hasta que aquélla sea salvada. Es una frase correcta, grande y adecuada por completo a la disposición de ánimo moral, la que dijo el difunto duque Leopoldo: aquí se trata de vidas humanas, ¿en qué soy yo más que vosotros?[ms].)

[A 252] II

La segunda parte de la libertad formal que, en virtud de la ley moral, debemos respetar y promover en el otro, consiste en el influjo libre del otro sobre el mundo sensible, es decir, en su influjo determinado exclusivamente por medio del concepto que él tiene. De su acción efectiva debe salir lo que él había ideado en ello; pues únicamente bajo esa condición él es libre.

a) Esta causalidad está en primer lugar condicionada por el conocimiento correcto de aquello sobre lo cual se actúa. Yo no puedo en modo alguno actuar sobre nada de lo que no tenga un concepto; y por este concepto del ser real y de la constitución que tenga la cosa sin mi intervención está determinado mi concepto de fin. Él parte de la constitución actual de la cosa, y se rige por las leyes naturales de la misma. Si tengo un concepto incorrecto del objeto de mi acción, entonces mediante ésta sucederá una cosa completamente distinta a la que había ideado y, por consiguiente, no soy libre en mi causalidad.

[ms] Duque Maximilian Julius Leopold von Braunschweig (1752-1785), que llegó a ser general de división al servicio de Prusia en Frankfurt a.d. Oder (Francfort del Oder). Se ahogó el 27 de abril de 1785, cuando intentaba salvar en una barca a los habitantes de una parte de esa ciudad amenazados por inundaciones y témpanos de hielo. Véase la nota «ml».

[F 283] He de querer lo condicionado, la causalidad libre de mis congéneres en el mundo sensible; luego tengo que querer también la condición: que de ese mundo sensible ellos tengan un conocimiento correcto y suficiente para su tipo de causalidad. Esta corrección en su conocimiento práctico ha de ser para mí un fin justamente en la medida y por la razón por la que es para mí un fin la corrección del mío.

De esta disposición de la ley moral pensada *negativamente* sale la prohibición absoluta de inducir al otro a error, de mentirle y de engañarle; ni directamente, afirmando de forma categórica lo que yo mismo considero que no es verdad, ni por medio de rodeos, dándole informaciones ambiguas con las cuales sería engañado intencionadamente. Esto último es una mentira tanto como lo primero, pues lo que importa no son las palabras, sino la intención que tengo al hacerlo. Si quiero engañar soy un mentiroso, ya sea que diga directamente una mentira o que sólo induzca al otro a conclusiones falsas. Tanto si lo quiero como si mis declaraciones han salido así de ambiguas sólo por casualidad, he de responder ante mi conciencia. En una palabra, yo le debo a cada uno, sin más, una absoluta sinceridad y veracidad; no me es lícito hablar nada contra la verdad. Si estoy y en qué medida estoy obligado también a ser franco, es decir, en qué medida debo decir toda la verdad que sé, lo veremos más adelante[mt].

La demostración rigurosa de esto es la siguiente: si tengo una disposición de ánimo conforme al deber, [A 253] considero al otro como instrumento no sólo de la mera legalidad, sino de la moralidad, como alguien que debe elegir siempre lo mejor según su propia intelección y partiendo de la buena voluntad propia. Ahora bien, si le aporto un conocimiento incorrecto conforme al cual él actúa, entonces lo que se sigue no ha sido elegido por él mismo, sino que él se ha convertido en un medio para mi fin, y eso va contra la disposición de ánimo conforme al deber. Si con ello le induzco a una acción ilegal que, al partir él de presupuestos incorrectos, puede ser para él moral, mi falta es manifiesta, me he propuesto un [F 284] fin inmoral, y me he servido del otro, quizá en contra de su propio modo de pensar, como de un instrumento para ello. Incluso prescindiendo de esa mala utilización del otro, es igual que si yo mismo hubiera cometido aquella acción inmoral a la cual induje al otro con engaños. Yo soy el verdadero culpable. Pero incluso en el caso de que hubiera tenido en mis cálculos una acción legal y la hubiera logrado por medio del otro, he actuado enteramente en contra del deber. El otro no debe hacer por error lo que es correcto, sino que debe hacerlo por amor al bien[260]. No me es lícito perseguir la mera legalidad, sino que la moralidad es mi fin final; y no puedo ir únicamente hacia la primera sin renunciar a la segunda, lo cual es contrario al deber. Pero yo sabía muy bien que el otro sólo por ese medio sería llevado a hacer el bien, responde un defensor de aquella ética inmoral. Yo contesto: en primer lugar, eso nunca puedes saberlo, y nunca debes creerlo[261], pues semejante renuncia a la racionalidad del otro es contraria al deber. Además, incluso su-

---

[mt] § 25, punto V.

[260] *Gutem,* el bien moral o lo bueno moralmente considerado, y es sólo a ése al que se hará referencia en todo este párrafo.

[261] *glauben.* en el sentido de que va contra la fe moral, que todos hemos de tener, en la mejora del otro por su propia libertad, que acaba de tratar en el punto I.

poniendo que hubiera sido así y que el otro no hubiera hecho el bien que tú pretendes haber tenido como único propósito, si no le hubieses engañado, tú estarías fuera de toda culpa. No se te pone como tarea realizar única y exclusivamente ese bien, sin tener en cuenta con qué medios; él debe ser realizado por moralidad, en caso contrario no es un bien. Precisamente por el hecho de que has renunciado a la forma, mas sólo en esa forma consiste la esencia del bien, y te has propuesto como fin únicamente la materia, haces patente que para ti en relación a ese bien no se trata del interés por la moralidad, sino de cualquier otra ventaja, pues sólo esta última es satisfecha con la mera materia. Estas mismas razones obran con aquel que pretendía disculpar la mentira diciendo que él había querido impedir con ella un delito. Él debe repudiar el delito e impedirlo por su inmoralidad, de ninguna manera por la acción en cuanto tal. Él puede decir la verdad a aquel que pregunta por ella con un propósito malo; pero debe, si conoce el propósito del otro, hacerle advertencias y tratar de [F 285] convencerle de [A 254] lo reprensible que es su proyecto. Que esas advertencias no ayudarán para nada, ¿cómo podría él suponerlo? Pero si ellas tampoco ayudan para nada, le queda aún siempre la resistencia por medios físicos. Por tanto, se ha cortado aquí para siempre con el pretexto de que se miente con un buen propósito: lo que se sigue de una mentira nunca es bueno.

El objeto sobre el que informo podría ser o bien la naturaleza, a la que pertenecen en este aspecto también las disposiciones de otros seres libres, y sobre esto no hay nada especial que resaltar; o bien mi propia disposición. En este último caso hago a otro una promesa. He de mantener mi promesa; a no ser que haya prometido una acción inmoral.

Mas yo puedo cambiar mi opinión y mis criterios sobre lo que he prometido, podría alguien decir. A eso contestamos: en relación a aquello con lo que alguien cuenta porque le he dado pie para eso, ya no depende simplemente de mí, sino también de otro: en esto estoy a su servicio; no puedo retirar mi palabra sin tornar vanas las acciones que él ha hecho con la esperanza de mi promesa; por tanto, sin estorbar su causalidad en el mundo sensible. Me es lícito hacerle observaciones y conducirle a que me exima de mi promesa; y únicamente en la medida en que me dispense de ella de buen grado, he concluido con ella. En ese caso él me regala algo. Un buen consejo frente a las dificultades que de ahí surgen en la convivencia con los otros es el de que no se hagan fácilmente promesas acerca de cosas sobre las que se tema poder cambiar la propia opinión, y sobre las que dependen en general de lo que sucederá en el futuro.

Tengo que mantener mi palabra si no he prometido algo inmoral, he dicho. Esto necesita que sea determinado con más precisión, pues todo aquello respecto a lo cual conozco otra cosa mejor, o sobre lo cual únicamente estoy indeciso, es para mí inmoral; por consiguiente, tan pronto como yo llegue a tener otra opinión o esté simplemente dudoso sobre la acción [F 286] prometida, no me sería lícito mantener mi palabra. La respuesta a esto es: todo lo que no contradice directamente la moralidad, lo que se halla, por tanto, en el camino hacia la consecución del fin de la razón, he de hacerlo por el otro; incluso si yo, por lo que se refiere a mi persona, pudiera hacer algo mejor. Únicamente aquello que contradice completamente a la moralidad no me es lícito en modo alguno hacerlo.

Con ello contesto a dos preguntas que nos asaltan en este puesto.

En primer lugar, ésta: ¿de dónde viene, pues, que tantos, que por lo demás quieren ser considerados como gente legal y no carentes de entendimiento, defiendan la mentira necesaria y busquen todo para disculparla? Procede de esto: en nuestra [A 255] época, aquellos que cultivan su espíritu y su carácter natural conforme a ella, gracias a esa cultura, que[262] no es en modo alguno la cultura mediante la libertad, son colocados en el punto que hemos descrito antes detalladamente (§ 16, III). Su Yo empírico pretende dominar sobre el mundo, sin miramientos respecto a la libertad de otros: quieren hacer feliz y dichoso al mundo, preservarlo de todo mal según *sus* conceptos de felicidad e infelicidad. Ése es su fin principal. Ahora bien, con la debilidad que se le achaca a nuestra época no sin razón, ellos carecen de la fuerza de decisión para llevar a cabo con violencia sus fines arbitrarios, que es en lo que cae el carácter vigoroso, y por tanto se deciden a hacerlo mediante la astucia; y eso conlleva la así denominada mentira necesaria. Esa interior mentalidad suya determina también su sistema teórico cuando no son filósofos capaces de partir de principios absolutamente supremos. Parten del hecho [que encuentran] en ellos, de su impulso a imponer la ley, unido a su falta de coraje para realizarla con violencia, y desde ahí proceden de manera enteramente consecuente. Que a pesar de todo algunos de ellos, cuando se llega a la acción, abandonan su teoría, viene de esto, de otra cosa que se encuentra también en ellos, pero que se halla demasiado profundo como para poder tener influencia en su razonamiento: el sentimiento [F 287] natural del honor les impide hacer uso de su principio.

Una segunda cuestión a la que somos aquí conducidos es ésta: ¿de dónde viene la íntima vergüenza ante sí mismo que, cuando se miente, se muestra más aún que en cualquier otra falta contraria a la conciencia moral? El fundamento de eso es éste: el estado de ánimo del mentiroso es el anteriormente descrito. Quiere subordinar al otro a sus intenciones. Pero lo hace sometiéndose él mismo, a su vez, a las del otro, en apariencia y con engaño; aparentemente ingresa en los planes del otro, aprueba sus intenciones y parece promoverlas. Se pone, por consiguiente, en contradicción consigo mismo; se somete él mismo a aquel al que no se atreve a oponerse abiertamente; y es un cobarde. En la mentira existe siempre en todos los casos cobardía. Y nada nos deshonra tanto ante nosotros mismos como la falta de coraje.

Por lo demás, la defensa de la mentira necesaria, o en general de la mentira por un buen fin cualquiera, es sin lugar a dudas el mayor contrasentido y a la vez la cosa más perversa a la que jamás se haya prestado oídos entre los hombres. Ella es el mayor contrasentido. Me dices que te has convencido de que la mentira necesaria está permitida. Si yo [A 256] debiera creerte eso, tendría también a la vez que no creerte, pues no puedo saber si, al decirme eso, por cualquier fin laudable –¿quién puede conocer todos tus fines?–, haces uso de tu máxima frente a mí y si tu aseveración de que consideras la mentira necesaria como algo permitido no es ella misma una mentira necesaria[mn].

---

[262] Aunque el original pone *welches* (lo cual) y no *welche* (la cual), el sentido de la frase parece obligar a relacionar ese «que» con «cultura»..

[mn] Este argumento no es claro, pues en ese caso también probaría su aserto por medio del hecho, de la afirmación. Todo el que afirme que es un mentiroso ya sé que lo es, tanto si lo es y dice la verdad, como si no lo era, y entonces, diciendo una mentira, se convierte en mentiroso. Pero sólo en ese caso; en todas las demás afirmaciones sí es verdad que no puedo estar seguro de que dice la verdad o bien miente.

Quien tuviera realmente tal máxima, ni podría querer decir que la tiene, ni querer que se convierta en máxima para los otros; tendría que mantenerla guardada en sí mismo cuidadosamente, y desear conservarla sólo para sí mismo. Una vez comunicada, ella se anula a sí misma. Del que se sabe que la tiene, a ése ningún hombre puede creerle ya razonablemente; pues ninguno puede saber los fines secretos de él ni juzgar si él se encuentra en el caso de la mentira permitida; pero si nadie le cree, nadie es engañado por él. Y es, sin [F 288] duda, un puro sinsentido, pedir que se crea en algo que, si se cree, se anula a sí mismo[mv].

La defensa de la mentira necesaria es además lo más perverso posible entre los hombres; el defensor descubre con ello su modo de pensar corrompido desde sus raíces. *Ya sólo* el hecho de que la mentira se os *haya ocurrido* como un posible medio para salir de ciertos apuros, y que ahora podáis seriamente deliberar sobre si a uno le sería lícito servirse de ella, es la verdadera sede de vuestra perversión. En la naturaleza no se encuentra ningún impulso a la mentira, ella va derecha hacia el goce; el modo de pensar moral no conoce ninguna mentira; para ese pensamiento se precisa un mal positivo, *buscar deliberadamente* un camino torcido a fin de no ir por el derecho que se nos ofrece. (Compárese con esto nuestra deducción anterior de la mentira en el hombre, p. 267[263].) Al hombre honrado no se le ocurre en modo alguno ese medio para escaparse; y sólo por él el concepto de la mentira no hubiera llegado en absoluto al sistema de los conceptos humanos, ni la investigación sobre la moralidad de la mentira necesaria hubiera llegado a la ética[mw].

El ejemplo que habitualmente se da en la escuela puede esclarecer más nuestro pensamiento. Un hombre, perseguido por su enemigo con una espada desenvainada, se esconde en vuestra presencia. Su enemigo llega y os pregunta dónde está. Si decís la verdad, un inocente es asesinado[mx]; en consecuencia, tenéis en ese caso que mentir,

---

[mv] Si la ley es universal para todos y por tanto todos la han de conocer y aplicar, entonces la mentira rompe necesariamente esta coherencia y ella misma anula su propia eficacia pragmática. Aquí Fichte recoge una vez más el modo kantiano de razonar, y en concreto el ejemplo de la falsa promesa de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «Bien pronto caigo en la cuenta de que puedo querer ciertamente la mentira, pero no una ley universal de mentir; pues según una ley semejante no habría propiamente ninguna promesa, porque sería en vano fingir a otros mi voluntad respecto a mis acciones futuras; ellos no creerían ese fingimiento, o, si de manera precipitada lo hicieran, me pagarían con la misma moneda; en consecuencia mi máxima, tan pronto como se convierte en ley universal, se ha de destruir a sí misma» (Ak.-Ausg. IV, 403), «por cuanto que nadie creería que se le ha prometido algo, sino que se reiría de semejantes manifestaciones como un vano engaño» (Ak.-Ausg. IV, 422). Y es, además, usar al otro como simple medio para mis fines (Ak.-Ausg. IV, 429-430).

[263] La página 267 de la edición original corresponde a F 203, A 185-186.

[mw] Pero conciencia es distinción, contraposición (véase nota «cg»). Si no tuviéramos el concepto de mentira, tampoco existiría el de veracidad y honradez. Un hombre así de honrado, como Fichte lo pinta, no sería hombre, sólo la identificación divina con la ley moral, y carecería de conciencia.

[mx] Este ejemplo es el mismo que utilizó Benjamin Constant en su opúsculo *Des Réactions politiques* (1797), cap. 8, en contra de Kant. Constant afirmaba que tengo la obligación de decir la verdad únicamente a aquel que tiene derecho a ella, y ése no es el caso de alguien que viene con intenciones asesinas. Kant le contestó ese mismo año con un famoso artículo titulado «Sobre un pretendido derecho a mentir por filantropía» (Ak.-Ausg. VIII, 423-430; ed. cast.: Kant, *Teoría y práctica,* Madrid, Tecnos, 1986, pp. 61-68) y que ha pasado a la historia de la filosofía como el ejemplo máximo del llamado rigorismo y formalismo kantiano. Allí Kant no sólo niega la posibilidad de toda mentira, sino que afirma que se está obligado a ser veraz a fin de no quebrar mi identidad (mi ca-

concluyen unos. ¿Cómo éstos, que concluyen tan rápidamente, pasan por alto tantas posibilidades, que aún se encuentran ante ellos en el camino recto, y van al camino torcido? En primer lugar, ¿por qué debéis decir al que interroga *o bien* la [A 257] verdad *o bien* una mentira? ¿Por qué no una tercera cosa que se halla en el medio: que no le sois deudores de ninguna respuesta, que él parece tener un propósito muy malo, que le aconsejáis renunciar a él por las buenas, que en caso contrario tomaréis el partido del perseguido y que le defenderéis con peligro de vuestras propias vidas –cosa esta última que es sin más vuestra obligación absoluta–? Pero entonces su furia se volverá contra vosotros [F 289] mismos, continuáis [diciendo]. ¿Cómo puede ser, os suplico, que sólo contéis con ese caso, ya que también está dentro de lo posible un segundo caso: que el adversario, sorprendido por la justicia y la audacia de vuestra resistencia, desista en la persecución de su enemigo, se calme y permita que se negocie con él? Pero sucede que él se lanza sobre vosotros. ¿Por qué queréis evitarlo absolutamente? Ya sin eso era vuestra obligación cubrir al perseguido con vuestro propio pecho; pues tan pronto como una vida humana está en peligro, dejáis de tener el derecho a pensar en la seguridad de vuestra propia vida. En consecuencia, aquí se infiere claramente que el fin más inmediato de vuestra mentira no era en modo alguno salvar la vida del prójimo, sino únicamente ése, salir de ahí vosotros mismos sin un rasguño; y, además, vuestro peligro no era ni siquiera real, sino sólo uno de los dos casos posibles. Queréis, por tanto, mentir simplemente para evitar la lejana posibilidad de que os hagan daño. ¡Sea, él arremete contra vosotros! ¿Es que acaso estáis ya vencidos simplemente por ese ataque, como admitís pasando de nuevo por alto los otros casos posibles? El que era primeramente perseguido se ha escondido cerca, según vuestro presupuesto; ahora sois *vosotros* los que estáis en peligro, y es para él un deber universal, y ahora además un deber particular de agradecimiento, correr en vuestra ayuda. ¿De dónde queréis sacar la firme suposición de que él no lo hará? O suponiendo que *él* no viniera en vuestra ayuda, entonces con vuestra resistencia habéis ganado tiempo y quizá puedan venir otros que os presten ayuda. Finalmente, si no sucediera nada de todo eso, si tuvierais que luchar solos, ¿por qué estáis tan seguros de vuestra derrota? ¿Es que no contáis para nada con la fuerza que proporcionará incluso a vuestro cuerpo la firme decisión de no tolerar nada injusto y el entusiasmo por vuestra buena causa? ¿Ni contáis con la debilidad que la turbación y la conciencia de su injusticia ha de invadir a vuestro adversario? En el peor de los casos no podéis hacer otra cosa que morir; pero una vez que hayáis muerto, ya no es asunto [F 290] vuestro proteger la vida del que es atacado; y a la vez con ello estáis a salvo del peligro de la mentira. Por tanto, la muerte antes que la mentira; y a la mentira [A 258] no se llega nunca. Vosotros comenzáis con ella porque sólo tenéis ojos para el camino torcido, y el derecho no existe para vosotros en modo alguno.

---

rácter de yo) ni el fundamento de todos los derechos, basados en el contrato; conclusión claramente excesiva, pues no se ve qué tipo de contrato tengo yo con el que quiere asesinar al otro, como para estar legalmente obligado a hablar y no más bien a callarme, persuadir o resistir, a no ser el puro miedo de no salir indemne del lance. Estas posibilidades son indagadas aquí por Fichte, quien, en todo caso, se mantiene firme en el principio «la muerte antes que la mentira».

De la proposición «la corrección del conocimiento de otros ha de ser para nosotros un fin», aplicada *positivamente*, se sigue el mandato de promover en los otros un conocimiento correcto, comunicarles realmente la verdad que sabemos.

Sólo tenemos que indicar el fundamento de este mandato, y veremos al mismo tiempo hasta dónde llega, ya que se puede prever que no podría valer sin limitación. Estoy obligado a considerar al otro como un instrumento de la ley moral. Pero sólo en la medida en que él tenga un conocimiento correcto del objeto sobre el que actúa se seguirá un efecto que corresponderá al concepto que él tiene. Estoy obligado a promover su actividad eficiente; luego estoy obligado a comunicarle un conocimiento correcto, aunque no me lo requiera; eso es para mí ya por mí mismo un fin necesario. Pero ¿en qué medida? Naturalmente, en la medida en que su conocimiento tiene un influjo inmediato sobre su actuar, o sea, en la medida en que es para él inmediatamente práctico. Habría que hacer, por tanto, una distinción entre conocimientos *inmediatamente prácticos* y conocimientos exclusivamente *teóricos*. Ahora bien, toda teoría se relaciona con la praxis, como enseña una filosofía transcendental sólida, y no es posible en modo alguno una teoría sin esta relación[my]. Por tanto, la distinción indicada es exclusivamente relativa. Para un individuo o para una época puede ser quizá exclusivamente teórico lo que para otro individuo o para otra época es práctico. Por eso, para saber qué verdad se le debe a un individuo determinado, se ha de poder juzgar primeramente qué verdad es práctica para ese individuo. ¿Cómo se puede [hacer] eso?

Se desprende inmediatamente del actuar de cada uno. El conocimiento de aquello sobre lo cual se actúa es para él inmediatamente práctico, y cualquier otro no lo es. En consecuencia, si [F 291] veo que mi semejante actúa y tengo motivos para suponer que no conoce enteramente cómo son las circunstancias, o sé con certeza que tiene una visión incorrecta de ellas, es mi deber, sin más y sin esperar a que me lo requiera, sacarle de su error, pues está en una especie de peligro de hacer algo contrario al fin, y teniendo un modo de pensar moral no me es indiferente que algo contrario al fin suceda. No me es lícito en modo alguno permitir su error.

He hablado aquí siempre de una verdad inmediatamente práctica, y he presupuesto que justamente a mí, por el hecho de que soy el primero y el más cercano, se me requiere la comunicación de la misma. Tampoco aquí, como ya ha sido recordado [A 259]

[my] La actividad ideal del conocer tiene su punto de partida, su fundamento ontológico y su punto de mira en la acción práctica, real / ideal, del Yo. Eso es lo que pone de relieve Fichte en este periodo de su segunda formulación de la Doctrina de la Ciencia: «La intuición de lo real sólo es posible mediante la intuición de un actuar real del Yo, por tanto toda experiencia parte del actuar [...] La experiencia se relaciona con un actuar, los conceptos surgen por un actuar y sólo existen para el actuar, sólo el actuar es absoluto. Kant no diría que la experiencia es absoluta, él insiste en el primado de la razón práctica, sólo que no ha convertido de manera decisiva a lo práctico en fuente de lo teórico. La filosofía de aquel que afirme que el hombre puede tener representaciones sin actuar carece de base. Sólo en el actuar llego a los objetos. Aquí se hace verdaderamente claro lo que significa: el Yo ve en sí al mundo; o: si no hay ninguna actividad práctica, tampoco hay actividad ideal, si no hay ningún actuar, tampoco hay un representar» (Fichte, *WL nova methodo,* § 5, Meiner, pp. 60-61 = GA IV/3, 371). Y más adelante escribe: «Todo el conocimiento de un ser libre se relaciona necesariamente con su querer y actuar, en consecuencia no puede haber originariamente una mera conciencia de un ser [o sea, de un mero objeto]. No se logra conocer [algo] sin dirigirse hacia ello en el actuar, todo conocimiento es práctico» (§ 16, Meiner, p. 174 = GA IV/3, 466; véanse también las páginas siguientes).

anteriormente en relación con otro deber, se tiene la opinión de que se deba ir y buscar ocasiones de poner en el buen camino a los errados. Para eso no tengo tiempo si hago siempre lo que está primero ante mí; y en general nuestra virtud ha de ser natural, actuar siempre donde es requerida, y no buscar aventuras, pues eso no es ninguna disposición de ánimo verdaderamente virtuosa.

Buscar y hacer conocer la verdad, que o bien en general, para la época, o sólo para la mayoría de los individuos de esa época es meramente teórica, es el deber de un estamento particular: el de los doctos. La verdad debe llegar a ser práctica, sólo que ella no puede llegar a serlo enseguida y de un golpe, pues en el camino del perfeccionamiento del género humano no es posible pasar por alto ningún paso. Este estamento trabaja para las épocas futuras, y deposita, por decirlo así, tesoros que serán utilizados por primera vez en ellas. De sus deberes hablaremos más adelante.

III

Si el ser racional debe ser libre en su acción eficiente, es decir, si debe suceder en la experiencia lo que él ha ideado en su concepto de fin, entonces la constitución de todo aquello que tiene relación con sus fines e influye en ellos ha de permanecer continuadamente como el ser racional lo ha conocido y [F 292] lo ha presupuesto en su concepto de fin. Si algo, de cuya persistencia depende el éxito y lo condiciona, es modificado mientras se actúa, también el efecto se verá modificado y no sucederá lo que debiera suceder. (Para el examen más detallado de esta proposición, en sí sencilla, remito a mi *Derecho natural,* § 11.) Aquello que se refiere a mi actuar y que constituye por así decir las premisas de todo mi actuar en el mundo sensible, aquello de lo que parte este actuar y que él presupone, sólo puede ser una parte del mundo sensible cuando vivo junto a varios seres libres. Esa parte del mundo determinada, sometida a mis fines, se llama, si está reconocida y garantizada por la sociedad (ese reconocimiento y esa garantía es *jurídica* y *moralmente* necesaria), mi *propiedad*[mz]. (Sin ese reconocimiento yo nunca podría estar seguro de no limitar la libertad de los otros mediante mi actuar; por tanto, nunca podría actuar con buena conciencia. Únicamente a condición de que *todos* me concedan una esfera para mi [A 260] actuar libre, y me aseguren que por actuar en esta esfera no se verá estorbada su libertad, puedo emprender algo con buena conciencia. Este reconocimiento sucede directamente por medio del Estado en el que vivo. Cómo este reconocimiento tiene lugar *indirectamente* por parte del género humano, ha sido mostrado en nuestro *Derecho natural*[na].)

Por consiguiente, es en primer lugar un deber de cada uno que se haya elevado a la comprensión de las proposiciones que se acaban de presentar establecer el derecho de propiedad, el cual, por cierto, no se encuentra por sí mismo, sino que ha de ser establecido intencionadamente conforme a un concepto. Además es un deber de cada uno adquirir una propiedad, pues es un deber para él actuar libremente y él no pue-

---

[mz] Véase *Fundamento del Derecho natural,* §§ 18 y 19.

[na] *Fundamento del Derecho natural,* § 12 (FW III, 130-131 = GA I/3, 418-419).

de [hacer] esto sin quedar constantemente en duda sobre si estorba la libertad de los otros en el caso de que él no tenga una propiedad; [sea dicho] esto de paso, como determinación más concreta de la proposición, ya establecida anteriormente, de que se debe fundar un Estado y de que todo individuo debe entrar en él. La libertad de cada uno de los otros es para mí un fin absoluto mandado por la ley moral. Esta libertad está condicionada por el hecho de que el otro tenga una propiedad y la conserve [F 293] sin daño. En consecuencia, esto último, como condición de un fin condicionado, es ello mismo para mí un fin.

De esta disposición de la ley moral aplicada *negativamente* sale la prohibición de *dañar* la propiedad *del otro, reducirla de cualquier manera, o dificultar al propietario el uso de la misma.*

En primer lugar, no debo usar la propiedad del otro para mi propio beneficio, mediante atraco, robo, engaño, fraude con astucia, todo lo cual, ya incluso por su forma, por el modo como se actúa en eso, está prohibido; lo primero, en cuanto violenta agresión al cuerpo y la vida del otro, los últimos, en cuanto falsedad y mentira. Aquí se considera simplemente la materia de la acción, se considera sólo que con ello la propiedad del otro le es hurtada. Está prohibido porque con ello se causa perjuicio a la libertad del robado. Él ha contado con la continuada disposición de lo sustraído, y según ello había tomado sus medidas. Si él ha de hallarse enteramente privado de eso mismo, la esfera de su acción, la medida de su facultad física y su causalidad se reduce por ello; si él tiene que adquirirlo de nuevo, al menos es detenido en el curso de su obrar efectivo y forzado a hacer lo que ya había hecho. Aquella ética inmoral que finge continuamente promover buenos fines para excusar medios perniciosos, y que se denomina moral jesuítica (sin que por ello se deba decir que todos los jesuitas la tuvieran ni que ningún otro la tenga que no sea jesuita), aquella ética, digo, [A 261] podría objetar contra la proposición establecida, y realmente objeta contra ella: si aquel bien hurtado no es deteriorado, sino únicamente usado, entonces no le ocurre ningún perjuicio a la promoción del fin de la razón, que debe ser la meta última de todo nuestro actuar; más aún, si acaso el nuevo poseedor lo emplea mejor que lo ha empleado el primero, ese fin sale ganando con ello. De igual modo, si el que lo ha hurtado supiera que el primer poseedor haría un uso pernicioso de esos bienes, mientras que él mismo tiene en ello la intención de hacer un uso [F 294] muy laudable para mayor gloria de Dios y mayor servicio al prójimo, ¿no actuaría en ese caso de un modo enteramente correcto, según vuestros propios principios? Respondo: promover el bien es para mí algo mandado de manera condicional: en la medida en que se halla en mi esfera y está en mi facultad, la que me corresponde conforme a derecho; menoscabar la libertad del otro me está prohibido absolutamente. Yo tendría aquí por finalidad la legalidad a costa de la moralidad. Esta subordinación de la moralidad a la pretendida legalidad[264] es en lo que esa moral jesuítica permanece igual a sí;

[264] Sigo lo que me parece que es congruente con la frase anterior, que la llamada moral jesuítica cumple con los requisitos de la legalidad, pero no con los de la moralidad. Sin embargo, la frase textual dice aquí lo contrario: *diese Unterordnung der vorgeblichen Legalität unter die Moralität* = esta subordinación de la pretendida legalidad a la moralidad. Puede ser un *lapsus* del propio Fichte.

y con ello se delata a sí misma, por cuanto que ni siquiera le importa la legalidad en cuanto tal, sino algo completamente distinto: su propia ventaja. No se puede en modo alguno querer la legalidad sino por mor de la moralidad. Que no se defienda un robo y un fraude al otro por pretendidos fines buenos de una forma tan obstinada como se defiende la mentira necesaria, procede de que nuestra constitución civil, para la cual lo que importa es la conservación de la propiedad, y que ha establecido severas penas contra la violación de la misma, ha formado nuestra manera de pensar de una forma distinta en relación a este punto. El neozelandés, para quien la constitución no ha hecho lo mismo, roba presumiblemente por fines buenos, así como nosotros mentimos por fines buenos.

Además, por eso está prohibido *dañar* la propiedad del otro, ya sea intencionadamente y por mala voluntad o bien por descuido, por la misma razón, porque con ello se impide el libre uso de la propiedad del otro, y por tanto su libertad en general.

Por lo que respecta al daño intencionado, el cual ni siquiera se puede defender con sofistería, es absolutamente inmoral. Por lo que se refiere al daño por descuido, es para mí un deber emplear la misma solicitud para la conservación de la propiedad del otro que la que empleo para la conservación de la mía; pues ella es para mí un fin por la misma razón, luego también en igual medida, a saber, como medio para la promoción del dominio de la razón.

Finalmente, está prohibido dificultar al otro el [F 295] uso libre de su [A 262] propiedad. El fundamento de esta prohibición es claro. El fin de la propiedad es que él la use libremente para la promoción de sus fines, con respecto a los cuales he de suponer que persiguen la realización del dominio de la razón; impedir el libre uso significa suprimir el fin de toda propiedad, y es por tanto, en su esencia, lo mismo que el hurto. Que con ello yo quiera impedir un uso malo y pernicioso, no es ninguna disculpa.

Estoy siempre obligado a una *reparación* de lo sustraído, de lo deteriorado, en una palabra, de todo perjuicio al otro. Sin reparación no hay ningún perdón, es decir, ninguna reconciliación conmigo mismo. La demostración rigurosa [de esto] es la siguiente: el que piensa moralmente, ése no quiere en modo alguno el daño del otro en su propiedad. Pero este daño perdura en sus consecuencias mientras no se realice la completa reparación. Por tanto, en cuanto retorno a un modo moral de pensar, quiero eliminar las consecuencias, y con ello anular la acción; y conforme a esta voluntad he de hacer para ello necesariamente todo lo que está en mi poder.

La proposición [que afirma] que la propiedad de otro es para mí un fin porque es una condición de su libertad formal legítima, aplicada *positivamente* contiene los siguientes mandatos.

a) Todo hombre que se haya elevado al uso de la razón debe tener su propiedad. La demostración se encuentra en lo anteriormente [dicho]. Él tiene que poder actuar libremente; su acción parte necesariamente de ciertos puntos primeros, de ciertos objetos del mundo sensible, que son los primeros instrumentos de su actividad; pero éstos no han de pertenecer a ningún otro fuera de él en cuanto instrumentos, porque en caso contrario él nunca estaría seguro de no estorbar la libertad de ninguno.

Ahora bien, el preocuparse de que cada uno tenga una propiedad le corresponde ante todo al Estado[nb]. En rigor, en un Estado donde haya tan sólo un ciudadano que no tenga una propiedad (propiedad en el sentido más propio del término, que significa la esfera exclusiva para el libre actuar en general, por tanto no meramente objetos, sino también el derecho exclusivo [F 296] a acciones), no hay absolutamente ninguna propiedad legítima. Pues a cada uno le pertenece su propiedad únicamente en la medida en que todos los demás la han reconocido; pero no pueden haberla reconocido sin que él, por su parte, no haya reconocido también la de los otros, luego ellos han de tener una. Quien no tiene ninguna, no ha renunciado a la de los otros, y él la reclama con su pleno derecho. Éste es el aspecto jurídico de la cuestión. Por consiguiente, es primeramente un deber de todo aquel que puede convencerse [A 263] de esta verdad, tanto como esté en sus fuerzas, trabajar para que ella sea reconocida y seguida en los Estados.

Mas, hasta que esto suceda –y por qué no tendría que suceder al fin alguna vez–, es un deber para cada uno procurar una propiedad al que él conozca que carece de ella; o sea, la *beneficencia* es un deber. Ella es, como ve cualquiera, un deber condicionado, [y] no tendría lugar si el Estado cumpliera con su obligación.

Obsérvese bien; la beneficencia consiste en procurarle una propiedad, un oficio estable, una existencia asegurada y continuada al que carece de propiedad. Se debe tratar de ayudar a uno cualquiera, o a varios si se puede, radicalmente y para siempre; procurarle un puesto al que carece de empleo, un trabajo al que no lo tiene; prestarle o regalarle al que se ha vuelto pobre para su sustento, de modo que pueda volver a trabajárselo; criar o ayudar a criar a los huérfanos, y cosas similares; en una palabra, hacer hasta el final tantas obras de beneficencia como se pueda, y no limitarse a hacer chapuzas y poner remiendos aquí y allá. Sólo entonces nuestra beneficencia es racional, juiciosa y conforme a fin. La demostración se halla en el concepto de beneficencia: cada uno debe tener su propiedad, ése es su fin.

Dar la habitual limosna es una buena obra muy ambigua. Quien da una limosna, que no ayuda enteramente, únicamente puede querer decir con ello: yo no quiero o no puedo ayudarte; búscate a otro; y, para que puedas ir tirando hasta entonces, te ofrezco este don. La conformidad al deber de la limosna procede del deber de mantener la vida de nuestros [F 297] congéneres. Pedir ayuda a nuestros semejantes no puede tener otro fin que el de encontrar en las personas privadas un estamento y una propiedad cuando el Estado nos lo niega. Que haya hombres que al pedir limosna no tengan otro fin que pedir limosna y hagan del mendigar un estamento, es algo que no se ha de tolerar de ninguna manera; y si el Estado lo tolera, entonces es un deber de cada persona privada hacer tanto como esté de su parte para frustrar la consecución de este

---

[nb] Estas ideas las desarrollará dos años después en su escrito sobre *El Estado comercial cerrado*. Que todos los hombres han de ser propietarios porque todos ellos son seres racionales libres, pues la propiedad particular es una condición transcendental para que vivan como tales, y por tanto que no basta la igualdad formal ante la ley, es un paso importante más allá del pensamiento liberal kantiano. Se acerca a la célebre sentencia de Rousseau: «En cuanto a la riqueza, ningún ciudadano debe ser tan opulento como para poder comprar a otro y ninguno tan pobre que se vea forzado a venderse» (*El contrato social,* libro II, cap. XI)

fin, y de ningún modo promoverla por una irreflexiva ternura de corazón y por un deber mal comprendido. Se entiende que se ha de estar seguro ante la propia conciencia moral de que no se niega la acción benéfica por avaricia y por natural dureza de corazón, y de que no se utiliza aquel principio superior sólo como pretexto. Eso se podrá ver fácilmente si se practican las obras anteriormente descritas de la beneficencia racional tantas veces como aparece una ocasión para ello. (¡Cuánto se apartan de la razón y de la verdad aquellos que convierten el dar limosna en una práctica religiosa, y toleran y promueven la mendicidad para que no falten a los creyentes ocasiones de hacer buenas obras; como si pudieran faltar!)

¿Hasta dónde alcanza el deber de la beneficencia? ¿Es suficiente practicarlo en [A 264] la medida en que no nos sea molesto a nosotros mismos en lo más mínimo, y desprenderse de aquello que nosotros no podemos utilizar? En modo alguno; se está obligado a hacer uno mismo renuncias, a limitar sus gastos, a ser más ahorrador, a administrar mejor la casa, a trabajar más, para poder hacer el bien: pues el que carece de propiedad tiene un derecho a nuestra propiedad.

A fin de que no se invierta esta proposición y se concluya: luego al pobre le es lícito obtener por la fuerza la ayuda, añado aún esto. Si pudiera, le estaría permitido obligar al Estado a dársela; es un fin del pobre y del rico trabajar para que al fin el Estado sea conducido al conocimiento y cumplimiento de este deber suyo. Pero, por lo que respecta a los individuos, un extraño nunca puede juzgar si eso [F 298] es precisamente un deber para ellos, si están justamente en condiciones [de hacerlo], si no son impedidos por otros deberes superiores.

b) Cada uno debe conservar lo que es suyo, pues en caso contrario sería estorbada su libertad formal. Es por tanto un deber defender la propiedad del otro contra toda agresión, incluso sin ser requerido, justo en la misma medida en que yo defendería la mía propia, pues la defensa de ambas es un deber por la misma razón, ambos son medios para el fomento del dominio de la razón. Ya sea que la agresión ocurra mediante un poder irracional de la naturaleza (fuego y agua) o por la injusticia de seres racionales; y suceda por estos últimos con violencia, o con artimañas y engaño. Dado que la seguridad de la propiedad de otros debe ser para mí un fin en la misma medida en que lo es la seguridad de la mía, es inmediatamente claro que he de asumir la defensa de la misma incluso con peligro para la seguridad de la mía propia. Hasta dónde alcanza esto y en qué medida estoy obligado a defenderla incluso con peligro de mi vida, lo veremos en el parágrafo siguiente.

c) La propiedad es objeto del deber porque es condición e instrumento de la libertad. Es un fin para el hombre moralmente bueno el que otros tengan tanta libertad, es decir, tanta fuerza y causalidad en el mundo sensible como sea posible, a fin de promover el dominio de la razón; es, en consecuencia, un deber para ellos aumentar *en la propiedad* de los otros su *facultad de ser utilizada*. Para obrar mucho no se requiere tanto poseer un amplio abanico de medios, sino más bien tener enteramente bajo su poder aquellos que uno posee, y poder obrar con ellos lo que se quiera. No un gran cuerpo, sino uno ejercitado y que esté enteramente bajo el dominio de la voluntad; y de igual modo no una gran propiedad, sino una ordenada, fácil de controlar, aplicable inmediatamente a cada fin posible, es lo que hace libre e independiente. Así

como es un deber para nosotros poner [A 265] lo que es nuestro en estas condiciones, así es para nosotros un deber tener el mismo fin en cuanto a la propiedad de otros: por medio de un buen consejo, mediante la asistencia, que sin embargo no nos es lícito imponer, cediendo aquello que [F 299] al otro, en su situación, le es más útil que a nosotros; en una palabra, la *servicialidad* es un deber; pero su móvil no ha de ser nunca una irreflexiva bondad de corazón, sino el fin claramente pensado de promover la causalidad de la razón tanto como sea posible. Es un deber rechazar las peticiones cuya concesión, según nuestro mejor entender, más bien le perjudicaría al otro en vez de serle útil; acompañando [el rechazo], no obstante, con advertencias razonables, a fin de corregir los conceptos del otro y llevarlo a que más bien de buen grado desista de su deseo.

d) El mundo sensible en su conjunto debe llegar [a estar] bajo el dominio de la razón, debe ser un instrumento de ella, en las manos de los seres racionales. Mas en ese mundo sensible todo está en conexión con todo; por tanto, ninguna parte de ese mundo está entera e ilimitadamente bajo el dominio de la razón si no están todas las partes bajo él. Aplicado esto aquí: todo lo utilizable en el mundo tiene que ser utilizado, y puesto que sólo puede ser utilizado adecuadamente convirtiéndolo en propiedad, todo lo utilizable ha de llegar a ser propiedad. Es un fin del [hombre] moralmente bueno conducirlo hasta allí. Así como cada hombre debe tener una propiedad, así también cada objeto debe ser propiedad de un hombre cualquiera.

Especialmente con la puesta en práctica de las dos últimas prescripciones, está fundado correctamente el dominio de la razón sobre el mundo sensible. Por la primera –que cada uno cuide y trabaje no únicamente por el uso de su propiedad, por la consecución de sus fines privados, sino por el uso adecuado de la propiedad de todos, por la consecución de los fines particulares de todos, y que promueva la actividad de todos, así como todos promueven la suya– es unificada la razón; ella llega a ser en los ánimos de todos, que empíricamente pueden ser aún tan diferentes, una y la misma voluntad. Por la segunda prescripción, toda la naturaleza es recogida y comprendida bajo esta única voluntad. La razón está unificada consigo misma, y el mundo sensible está subordinado a ella. Ése es el objetivo que se nos propone.

* * *

[F 300, A 266] § 24

Sobre los deberes en caso de conflicto entre la libertad de seres racionales

No hay ningún conflicto entre la libertad de seres racionales *en general;* es decir, no es contradictorio que varios [individuos] sean libres en el mismo mundo sensible. Sólo hay un caso donde la posibilidad de la libertad para varios, la posibilidad de la coexistencia de dos individuos racionales es eliminada por la naturaleza misma, de lo cual hablaremos más adelante; no obstante, aunque este caso aparece realmente y no tiene que ser tratado meramente para completar el sistema, se puede afirmar, sin em-

bargo, que aparece muy raras veces. Un conflicto no en el ser libre en general, sino entre determinadas acciones libres de seres racionales, nace únicamente porque uno hace de su libertad un uso contrario al derecho y al deber, con vistas a la opresión de la libertad de otro. Todo esto se verá más detenidamente en lo que sigue.

En primer lugar.

1) *Todos* deben ser libres. El uso de la libertad en varios individuos no debe impedirse y contradecirse recíprocamente. Ésta es una exigencia absoluta de la ley moral, luego es un deber de cada uno fomentar esa coexistencia de la libertad de todos. Pero esta coexistencia es sólo posible si cada individuo libremente –pues él debe ser y permanecer libre– limita el uso de su libertad a una cierta esfera que todos los demás le dejan a él en exclusiva, mientras que él, por su parte, deja igualmente a los otros todo el resto para que se lo repartan entre sí. De esa manera, en el mismo mundo sensible cada uno es libre en su parte, sin impedir la libertad de ningún otro. Esta idea se realiza en el Estado, el cual, además de eso, dado que no se puede contar con la buena voluntad de todos, mantiene, con la coerción, a cada individuo dentro de sus límites. Sobre los deberes que conciernen al Estado ya se ha hablado anteriormente.

[F 301] El Estado mantiene, incluso con coerción, el orden introducido por él entre los individuos. Por eso, cuando surge un conflicto en el uso de la libertad de varios, es asunto suyo solucionarlo, y el deber de cada individuo dejarle al Estado ese asunto. En consecuencia, por ahora no cabe en modo alguno entender cómo se puede hablar de deberes de los individuos en caso de conflicto en la libertad de varios. Parece más bien que cada uno en este punto ha cumplido con su deber [A 267] de manera enteramente satisfactoria ya previamente, contribuyendo a erigir un Estado y sometiéndose a él.

Pero el Estado no puede solucionar siempre de manera directa estos conflictos; y en ese caso aparece el deber de la persona privada.

Con ello hemos obtenido por el momento la proposición: todos los deberes de los que ahora se habla aparecen sólo ahí donde el Estado no puede ayudar, y en la medida en que no puede ayudar. Mostraremos claramente en los casos particulares lo que eso significa.

2) Todavía hay que hacer antes una observación. Que *mi propia* libertad o que la libertad de uno de mis semejantes está en peligro por el uso ilegal de la libertad de otro es enteramente lo mismo, no constituye en la investigación ninguna distinción, ni justifica una división; pues, como ha sido recordado a menudo, la libertad del otro está confiada a mi solicitud por la misma razón por la cual le está confiada la mía; y por tanto lo está en la misma medida. No hay ninguna diferencia entre el deber de autodefensa y el de defensa de los otros; ambos son el mismo deber de defensa de la libertad en general.

3) La libertad, como hemos visto, está condicionada por el cuerpo [propio], por la vida y por la propiedad. Su uso exige, ciertamente, también un conocimiento de la verdad, pero entre los conocimientos de varios no puede surgir ningún conflicto, dado que la verdad no es divisible, como los cuerpos y los bienes, sino que es una única y la misma, común a todos, y no hay una verdad propia para cada individuo, como hay [F 302] un cuerpo propio y una propiedad particular para cada uno. La conservación

del cuerpo y de la vida de varios y la conservación de la propiedad de varios, ambas cosas pueden estar enredadas en un conflicto; finalmente, la conservación del cuerpo y de la vida y la de la propiedad pueden entrar en conflicto. ¿Qué es deber en todos esos casos? Ésas son las preguntas que hemos de contestar.

A) La conservación del cuerpo y de la vida de varios está en conflicto.

En primer lugar:

a) La *conservación de mi propia* vida y la *conservación de la vida de otro* parecen no poder coexistir; y eso en modo alguno por mi injusticia o por la del otro, sino por disposición de la naturaleza. La naturaleza, según parece, retira la posibilidad de que ambos puedan subsistir. No quiero entrar en los procesos judiciales. Ése es el caso [A 268] tratado en la doctrina del derecho bajo el título de «derecho de necesidad»[nc]. (Allí se decide que en ese caso no tiene lugar en absoluto el derecho, y, dado que en ese ámbito no hay ninguna otra ley, cada uno es remitido a su propio albedrío.)

De un modo completamente distinto decide la ley moral. Debo simplemente conservar mi vida como instrumento de la ley moral. Debo igualmente y por la misma razón conservar la del otro, que está en peligro, según hemos presupuesto. La ley moral manda ambas cosas de un modo igualmente incondicionado. Ambos hemos de ser considerados como instrumentos de la ley moral y exclusivamente como tales, objetos de un deber. Siguiendo el impulso natural me prefiero a mí mismo, ciertamente, pero ese impulso no ha de contar para nada; según la ley moral ninguno de nosotros tiene preferencia, pues ante esta ley somos igualmente medios de la misma razón.

No puedo cumplir el mandato de la ley moral de conservarme sino a costa de la vida del otro, según el supuesto, y esto lo prohíbe la ley moral. No puedo salvar la vida del otro sino a costa de la mía, y eso lo prohíbe igualmente la ley moral. A cada mandato de la ley se contrapone en esta situación una [F 303] prohibición; los dos mandatos se anulan, por tanto: la ley se calla por completo, y yo, dado que estoy animado únicamente por ella, no debo hacer absolutamente nada, sino esperar tranquilamente el resultado.

En nuestra demostración apareció la proposición: ambos somos de *igual manera* instrumentos de la ley moral. Esta proposición ha sido impugnada y sobre ello se ha construido la teoría de que se debe investigar quién es un instrumento mejor de la ley moral. El más viejo se ha de sacrificar por el más joven, el menos hábil y menos importante por el más hábil e importante. Respondo: no se puede en modo alguno juzgar si se derivará más o menos bien con la conservación de uno o de otro; pues qué sea en el contexto[265] más ventajoso y qué no, sobre eso el entendimiento finito no tiene voz alguna, y todo razonamiento de esta clase es petulante y temerario; esa decisión hay que dejársela a la razón que gobierna el mundo, en la cual, desde este punto de vista, tenemos fe. El [entendimiento] finito únicamente sabe que él debe hacer en cada momento de su vida aquello para lo que le llama el deber en ese momento, sin preocuparse sobre cuánto bien y de qué manera saldrá de eso. De la conservación de aquel que es conservado se tiene que seguir ciertamente un bien, pues el mundo está regido

---

[nc] *Fundamento del Derecho natural*, § 19, I (FW III, 252 ss. = GA I/4, 53 ss.).

[265] *im Zusammenhange*, en la conexión de todas las cosas.

por la sabiduría y bondad suprema. Aquel que sucumbe no es culpable de eso; él ha hecho lo que podía, y por todo lo demás la ley moral que rige el mundo es responsable, si es que pudiera haber semejante responsabilidad de ello.

[A 269] Pero si los dos esperamos tranquilamente el resultado [se objetará], los dos perecemos, mientras que, en caso contrario, uno de los dos podría ser salvado. En primer lugar [respondo], ninguno de nosotros lo sabemos. Incluso si *nosotros* no vemos ningún medio de salvación, puede sin embargo haber uno. Pero aun si ambos perecemos, ¿qué pasa con eso? Nuestra conservación no es en manera alguna un fin final, sino que el fin final es el cumplimiento de la ley moral; y, si perecemos, ésa ha sido la voluntad de la ley moral; esa voluntad está cumplida y nuestro fin final alcanzado.

[F 304] b) Se da el caso de que varios de mis semejantes están en peligro, respecto a sus cuerpos y a sus vidas; debo salvarlos; no puedo salvarlos a todos, o al menos no puedo salvarlos a todos a la vez; ¿según qué criterio se ha de hacer la elección?

Mi fin es y ha de ser necesariamente éste: salvar a todos, pues todos son instrumentos de la ley moral y en eso no hay que hacer ninguna distinción entre ellos. Si ahora quiero salvarlos a todos, ayudaré primero a aquellos que están en el peligro más inminente, porque ésos ya no podrían conservarse en modo alguno sin una inmediata ayuda ajena; su peligro es más urgente debido a las circunstancias, o bien por su propia debilidad y torpeza, como por ejemplo los niños, los enfermos, los ancianos. Si entre ellos hay algunos de los que yo, personalmente, estoy encargado de una manera enteramente particular de su sustento y consejo –*los míos*–, éstos han de tener preferencia; pero, nótese bien, no por amor natural y patognomónico[266], o con vistas a mi propia felicidad –semejantes motivos son reprobables–, sino porque salvarlos es para mí un deber particular, y porque el deber particular prevalece siempre sobre el universal. En caso de que no existan semejantes razones para decidirse, entonces salvo al primero que pueda salvar, al primero que divise. Tampoco tienen aquí lugar cavilaciones sobre la mayor importancia de esta y de aquella vida, pues sobre ese punto nada puedo saber.

c) Si mi cuerpo y mi vida, o bien los de otro, pues eso ha de tener para mí un valor enteramente igual, son agredidos con una violencia injusta y enemiga, ¿en qué medida me es lícito, en la defensa de mí mismo o del otro, poner en peligro la vida del agresor? Es un deber absoluto defender la vida del agredido (sea *yo* u otro, y por eso quiero compendiar a ambos en este único término); pero no cesa por eso de ser un deber tratar con cuidado y conservar la vida del agresor. Por tanto, mi fin no puede ser nunca el de *matar* al agresor, sino únicamente el de *desarmarle;* pediré, por consiguiente, la ayuda de otros si están cerca, y con ello la ayuda del [F 305] Estado: me limitaré a neutralizar la violencia lo mejor que pueda, sin poner [A 270] en peligro al agresor mismo; si no puedo [conseguirlo], lo paralizaré, lo heriré, y cosas similares, sin tener nunca como fin su muerte. Si, no obstante, se le mata, eso ocurre contra mi propósito, por azar, y no soy responsable de ello.

Se podría decir en contra de esto, y algunos moralistas lo han dicho, que siempre he estado poniendo en peligro su vida. Si el asunto sólo me concierne a mí y yo mis-

[266] Que indica o es signo de una enfermedad.

mo soy el agredido –en caso de una agresión a otros este razonamiento choca demasiado contra el sentimiento moral común–, ¿por qué no prefiero morir yo antes que poner en peligro al otro? A fin de refutar radical y claramente esta objeción, haré una comparación entre el caso aquí supuesto y el caso de necesidad anteriormente tratado. Allí era un deber conservar mi vida, de igual modo que aquí; pero no me era lícito salvarla a costa de la vida de otro. Pero en esta cuestión hay ante todo esta gran diferencia: que allí, si yo hacía algo, yo estaba convencido de que el otro necesariamente iba a sucumbir; aquí, sin embargo, éste no tiene que sucumbir, ni debe sucumbir. Allí, la vida del otro estaba en manos de la naturaleza, vida que yo estaba convencido de que se la iban a quitar en cuanto yo hiciera algo. Aquí ella está en mi poder, en un poder que puede ser gobernado mediante un concepto de fin que se puede modificar libremente; y no quiero en modo alguno matar al otro, no presupongo ni preveo que le voy a matar. Además –y eso es decisivo–, el deber de actuar aquí no se funda simplemente en la obligación de conservar mi vida, sino a la vez en la obligación de no permitir en absoluto algo abiertamente prohibido por la ley moral: que me asesinen a mí o a otro. No le es lícito al [hombre] moralmente bueno dejar que suceda, a ningún precio, aquello que la ley moral prohíbe absolutamente, pues su voluntad es ciertamente la voluntad de la ley moral misma. Eso no se da en el caso de necesidad tratado primeramente; allí no hay nada inmoral que impedir, pues no ocurre nada inmoral.

Tan pronto como el otro está desarmado, cesa mi deber [F 306] de coerción. A partir de entonces no tengo para él otra cosa que [hacerle] advertencias razonables. Lo que se haya de ejecutar aún en pro de la seguridad general, para que sirva de ejemplo a otros y para que él mismo no vuelva a hacer algo así, es un asunto del Estado, en cuyas manos él cae en adelante. Éste es su juez, en modo alguno yo o cualquier otra persona privada.

B) La conservación de la propiedad de varios entra en conflicto y parece anularse recíprocamente.

Mi propiedad y la propiedad de otro está a la vez en peligro. En ese caso, la mía tiene necesariamente preferencia, pues naturalmente me doy cuenta antes de su peligro, luego capto primeramente la tarea de la ley moral de [A 271] salvarla; y quien tiene ya su ocupación determinada, no debe hacer al mismo tiempo ninguna otra. También presupongo muy naturalmente que el otro, que está en idéntico peligro, hará lo mismo que yo. Únicamente he de estar seguro ante mi conciencia moral de que esta preferencia en la salvación de lo mío se funda realmente en el sentimiento del deber, y en modo alguno en el amor propio. He de salvar lo mío no en cuanto que es mío, sino en cuanto que es un bien común de la razón. Que lo salvo únicamente por esta última consideración se verá muy fácilmente si después lo trato así, si estoy dispuesto a servir y a ayudar con ello al que ha sufrido una desgracia, y compartir con él lo salvado, en la medida en que me es posible.

La mera *posibilidad* de que mi propiedad pueda correr un peligro, no me absuelve del deber de salvar el otro, que está en un peligro *real*. Esto se hace evidente por la siguiente razón: mientras el peligro de lo mío sea meramente posible, no tengo nada en lo que trabajar; luego habría de estar ocioso y quieto; pero yo nunca debo estar quieto cuando el deber ordena.

Es absolutamente contrario al deber proteger lo propio a costa de la propiedad de los otros, alejar de nosotros un peligro que amenaza a lo nuestro descargándolo sobre el otro enteramente o en parte. Si le hubiera afectado al otro, lo tendría que soportar, y nosotros hubiéramos tenido que ayudarle a [F 307] soportarlo; pero ese peligro no le ha afectado a él, sino a nosotros. El [hombre] moralmente bueno ve en ello una disposición de la Providencia. Él combate el peligro tanto como puede, pero no arroja sobre el otro lo que la Providencia le ha enviado *a él.*

La vida está por encima de la propiedad, pues la vida es la condición de la propiedad, no al revés, la propiedad [no es] la condición de la vida. Por consiguiente, tiene preferencia la salvación de la vida de nuestros congéneres sobre la salvación de su propiedad, y la seguridad de nuestra vida sobre la salvación de su propiedad y de la nuestra, cuando la agresión proceda de un mero poder natural irracional. Veremos en qué medida la situación es diferente y por medio de qué se hace diferente cuando la agresión procede de la injusticia de seres racionales.

C) Mi propiedad o la propiedad de otro, lo cual debe ser enteramente igual para mí, es agredida de manera violenta por seres racionales. Aquí ya no se trata simplemente de que la propiedad sea conservada, como en el caso de que ella corra peligro a causa de la naturaleza irracional, sino que se trata de hacer fracasar algo absolutamente contrario al deber. La voluntad de la ley moral es la voluntad misma del hombre moralmente bueno; por tanto, lo que aquélla prohíbe, ésta no puede ni debe tolerarlo. Luego es un deber absoluto impedir el robo *en la medida en que es absolutamente contrario a la ley moral,* y todos pueden afirmar categóricamente que él es contrario. No se olvide la última [A 272] limitación. La agresión a la propiedad del otro es absolutamente contraria a la ley moral únicamente en la medida en que el agresor la ha reconocido como propiedad y, en consecuencia, convenga con el propietario en un contrato de propiedad. Es, por tanto, absolutamente contrario al derecho e inmoral cuando esa agresión ocurre de parte de un conciudadano de un Estado sobre otro conciudadano de ese mismo Estado, o por parte de un ciudadano de un Estado que está en paz con el suyo; no es absoluto cuando tiene lugar por medio de un enemigo armado. Pues entonces hay entre los dos Estados beligerantes una contienda jurídica, y ante el derecho externo[267] es problemático de qué parte está el derecho; luego aquí nadie [F 308] puede pronunciar un veredicto, por cuanto que el otro no reconoce su tribunal.

Debo impedir el robo; esto está mandado absolutamente. ¿De qué medios me es lícito servirme para ello? ¿En qué medida me es lícito usar la violencia?, ¿Hasta qué punto me es lícito poner en peligro, incluso, mi vida y la vida del otro?

a) El caso es de tal suerte que el Estado puede ayudar, si no en el momento, sí al menos después. Entonces la acción injusta puede ser completamente anulada por el Estado. Por consiguiente, en ese caso es un deber no hacer directamente nada, no ponerme en peligro ni a mí ni al agresor, sino denunciar el asunto al Estado. Más adelante veremos por medio de qué este último está condicionado y qué ha de preceder a la demanda judicial.

Este caso se presenta o bien cuando la propiedad robada es de tal especie que está clara e inmediatamente asegurada por el Estado, o bien cuando la persona del agresor

---

[267] *vor äußerm Rechte* = ante el derecho internacional.

nos es conocida. Sin embargo, en este último caso es necesario, y justamente por eso conforme al deber, proveerse de las pruebas necesarias para el Estado.

b) No tiene lugar ninguno de los dos casos indicados. Si no me opongo en el acto, entonces, por cuanto puedo preverlo, la intención injusta se impone y lo logra. En ese caso es un deber oponerse con la fuerza; pero con las medidas de precaución que se aconsejan en la defensa del cuerpo y de la vida. Si el agresor se defiende, se convierte en una lucha a vida o muerte; se atenta contra mi vida, y el asunto cae bajo las reglas ya dadas anteriormente para semejante agresión: ahora ya no defiendo mi propiedad, sino mi cuerpo con peligro de su cuerpo.

Contra esto se podría objetar: pero he sido yo mismo el que he llevado el asunto hasta esa situación, yo mismo he convertido una lucha por una simple propiedad en una lucha por el cuerpo y la vida. A eso respondo: en este caso no me era lícito [F 309] soportar tranquilamente la sustracción, ésta era contraria al deber. No podía ni me era lícito contar con [A 273] que el agresor no se iba a dejar repeler, pues he de esperar siempre que las cosas sucedan según la ley moral, y no de modo contrario a ella. Se entiende también que antes, por medio de advertencias razonables, le he desaconsejado su propósito. Que haya surgido una disputa a vida o muerte, de ello sólo es culpable el agresor; él hubiera debido desistir de su empresa en virtud de mi oposición.

c) Por lo que respecta a la demanda judicial ante el Estado, no sólo en los casos aducidos, sino en general, las disposiciones de la ley moral sobre esto son las siguientes.

Donde la ley exige una denuncia, es un deber interponerla, porque es un deber obedecer al Estado.

Donde se deja a mi arbitrio si me quiero querellar o no –y sobre esto el Estado tiene sus límites naturales; en las cosas privadas, es decir, en lo que sucede en casa y lo que atañe a la propiedad absoluta, vale el principio: donde no hay ningún demandante, no haya ningún juez–, donde la demanda judicial depende de nuestro arbitrio, el modo moral de pensar exige que yo no demande inmediatamente y en el acto. La razón de ello es ésta: el Estado no se dedica a convencer; se comprenda o no la corrección y la justicia de su veredicto, uno se ha de someter sin embargo a él, y es llevado a cabo con fuerza física: el Estado trata en esa medida al hombre no como un ser racional, sino como una mera fuerza natural que ha de ser reducida a sus límites; y en eso él tiene toda la razón, porque para eso ha sido constituido. Pero en las *cosas privadas* el Estado actúa en mi nombre, pues él actúa autorizado y llamado por mí, y no actuaría si yo no le hubiera llamado. Lo que él hace se ha de atribuir por tanto a mí. Mas *yo* debo tratar a mi congénere como ser racional, no como mera fuerza natural, si de esa primera manera es posible alcanzar algo con él. En consecuencia, antes de [recurrir a] la demanda judicial estoy obligado a ver si puedo llevar a mi adversario, mediante [F 310] advertencias razonables, a que comprenda su injusticia y a que se decida a repararla voluntariamente.

Si estas advertencias no sirven para nada, entonces es un deber interponer una demanda judicial, pues la acción injusta no debe en modo alguno tener éxito, sino que ha de ser frustrada. Se podría decir: ¿a partir de qué momento sé yo, pues, que esas advertencias no sirven para nada? ¿Cómo puedo saber que ellas no servirán? ¿No sigue siendo, por tanto, siempre un deber continuar con ellas incansablemente? Respondo:

aquí se trata de un resarcimiento y una reparación. Éstos han de ser realizados alguna vez en el tiempo; puedo, por tanto, en efecto ponerme a mí mismo y al otro [A 274] un tiempo determinado. Si por mi demanda judicial él es forzado por el Estado a reparar y a resarcir, puedo siempre, y sigue siendo siempre un deber, conducirle al menos mediante advertencias a que él reconozca como justo y razonable lo que ciertamente ya no puede hacer a consecuencia de ese conocimiento, y someta también su voluntad a la justicia, a la que hasta ahora únicamente ha sido sometido con coerción su actuar externo.

Por consiguiente, antes del proceso judicial, durante el mismo y después de él, debo considerar y tratar a mi adversario siempre como una persona racional y moral. De igual modo, como hemos visto antes, incluso cuando he llegado a una lucha por la vida y el cuerpo con alguien, debo también buscar conservarlo como un posible instrumento de la ley moral. Y en consecuencia aquí tenemos ocasión de hablar sobre el *amor al enemigo;* sobre lo cual en sí no habría nada que hablar en particular, dado que, como veremos, todo lo que habría de decirse sobre ello se halla en los principios generales establecidos hasta ahora. Toco este punto únicamente con el fin de esclarecer algunos malentendidos acerca de esto.

d) Un amor patognomónico, una inclinación particular por esta o aquella persona no es moral, es simplemente natural. Ésta no debe ser motivo de nuestras acciones ni está permitido que lo sea[nd]. Se está bastante de acuerdo sobre que ese amor por el enemigo no es algo mandado[268]; cuando algunos dicen que no es mandado porque es absolutamente imposible, sólo la razón indicada no es correcta. ¿Por qué tendría que ser imposible? ¿No se iba a poder sentir una inclinación particular, proveniente de cualquier fundamento natural, por una persona que quizá nos odia y nos persigue a causa de que esa inclinación no es recíproca? Ese amor no es [F 311] mandado *porque* no es algo moral, algo que esté en nuestro libre albedrío, sino que está fundado exclusivamente en el impulso natural.

Pero, por otra parte, se equivocan también aquellos que afirman que por este mandato no se ordena ninguna disposición de ánimo interna en relación con el enemigo, sino únicamente una acción externa; que sólo se debe actuar *como si* se amara al enemigo, sea cual sea la disposición de ánimo hacia él en nuestro corazón. Esto es falso, porque ninguna acción que no salga de la disposición interior del ánimo es moral. En ese caso sería mandada una mera legalidad en relación con el enemigo, la cual nunca es ordenada directamente por la ley moral.

[nd] Kant distingue entre un amor patológico, fundado en las inclinaciones, y un amor moral, activo, basado en el deber de ayudar al otro (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Ak.-Ausg. IV, 399). Sólo lo segundo es un acto moral, en el sentido de que no ingresamos en el ámbito moral por el mero hecho de tener inclinaciones naturales, que siguen en eso leyes naturales, sino por ser seres libres, lo que obliga a una retraducción en clave de libertad de todas las acciones, a una elaboración del impulso natural en el ámbito del concepto (véase de esta *Ética,* por ejemplo, § 27, punto A, I y B, I). Una acción moral puede estar acompañada de inclinaciones, pero el motivo último de la misma (no necesariamente ni normalmente el único, pero sí el último criterio y motivo de acción) ha de ser la ley moral, el ser libre; en caso contrario, cuando la inclinación nos indique un acto claramente inmoral, deberíamos también hacerlo. Véase *KpV,* Libro primero, cap. III, y las notas «hr» y «mm». Con toda claridad lo explica el mismo Fichte más adelante, en el § 25, punto I.

[268] Se entiende que mandado por la ley moral.

La aclaración de esto se halla brevemente en lo que sigue. En el ámbito de la ley moral no hay otra consideración de mi prójimo que ésta: que él es un instrumento de la razón. Desde esa perspectiva debo considerar absolutamente a todos sin excepción, y así he de hacerlo, incluso si de sus acciones se [A 275] desprende en el presente lo contrario. Si ahora no lo es, no me es lícito absolutamente nunca perder la esperanza de que podrá llegar [a serlo], como hemos demostrado antes convenientemente[nc]. Esto vale también en relación a mi adversario. Yo debo amarlo, esto es, creerlo capaz de mejorar; debo mostrar con hechos ese amor, es decir, trabajar en su mejoramiento con todas las fuerzas.

Además –y esto se ha de notar de modo preferente–, el hombre moral no tiene ningún enemigo personal, ni reconoce a ninguno [como tal]. Absolutamente nada va contra él, ni es enemigo de nada y no busca impedir ninguna otra cosa que el mal, simplemente porque es el mal. Que éste sea ejercido precisamente contra él o contra cualquier otro le es enteramente igual, pues él mismo no es para sí en modo alguno [F 312] más que cualquier otro, un instrumento de la ley moral. No hay ningún fundamento de por qué él deba tener de aquel que le obstaculiza precisamente a él peor opinión y perder la esperanza antes por él que por aquel que obstaculiza una buena cosa. Quien siente con más intensidad una ofensa por el hecho de que le ocurre a él, ése puede estar seguro de que es un egoísta y de que aún está muy lejos de tener una verdadera disposición de ánimo moral.

D) Aunque aquí no se ha de tener en cuenta el deber de veracidad, porque con él no puede surgir ninguna colisión, de este deber se desprende, sin embargo, algo que hemos de tener en cuenta: *honor y buena reputación.*

El honor y la buena reputación en el sentido moral es la opinión de los otros sobre nosotros de que es muy posible que, en nuestras acciones en general, y en particular en nuestra relación recíproca con ellos, no persigamos otra cosa que lo justo y lo bueno. Esa opinión deben tenerla todos de cada uno, como se desprende de lo anterior; pues todos deben tener a cada uno por un instrumento posible de la ley moral; y deben tenerla hasta que la realidad[269] les demuestre lo contrario; a pesar de lo cual ellos tampoco deben renunciar a la esperanza de que en el futuro el hombre pueda darse esta máxima. Esta opinión de los otros sobre nosotros condiciona nuestro influjo sobre ellos, y por consiguiente es nuestro deber mantenerla y defenderla. Una decidida indiferencia frente a todos los malos rumores que son difundidos sobre nosotros es una indiferencia y un desprecio en relación a los hombres sobre los que debemos obrar, una indiferencia y una frialdad en relación a nuestro destino moral, y en consecuencia un modo de pensar muy rechazable. Por caminos naturales no precisa de ningún esfuerzo especial ser indiferente a los juicios de los otros. Basta con contemplar un poco más de cerca a los hombres, cómo son habitualmente, para no dar un gran valor a sus juicios. Pero el hombre moral no deja en modo alguno que se introduzca en él [A 276] esa baja estima; en relación a los hombres él se fija siempre más en lo [F 313] que *deben* ser y llegar a ser, que en lo que realmente son.

[nc] Véase F 278-279, A 248-249.

[269] *das Gegenwärtige* = lo presente.

Si, pues, alguien ha agredido nuestro honor y sólo podemos defenderlo dando a conocer de él mismo algo desfavorable, es nuestro deber hacerlo. Es, por ejemplo, nuestro deber decir y probar que el otro no ha dicho la verdad. Aquí ocurre lo mismo que en la defensa de la vida y de la propiedad contra una agresión injusta. Debemos defenderla, incluso con peligro del agresor.

* * *

§ 25

Sobre el deber de difundir y promover directamente la moralidad

Hemos visto hasta ahora que es un deber respetar y fomentar la libertad formal de nuestros congéneres, por cuanto que estamos obligados a considerar a todo aquel que tenga un rostro humano como un instrumento de la ley moral. Los hombres fuera de nosotros en general, y en particular su libertad, son para nosotros objetos de deber exclusivamente en la medida en que presuponen esto último; en caso contrario serían para nosotros nada más que simples objetos carentes de razón, con los cuales podríamos comportarnos como quisiéramos, y a los que nos sería lícito someter como medios para nuestros fines. Por tanto, estamos forzados, cuando actuamos sobre ellos, a considerarlos como seres morales, y únicamente esa consideración determina nuestro modo de actuar en relación a ellos. Ya de ahí se desprende claramente que hemos de trabajar para que esta consideración sea correcta, y para que esa libertad suya, que hemos de respetar y fomentar, sea empleada en la promoción del fin de la razón. Eso mismo [F 314] se puede demostrar con facilidad también de modo inmediato. La voluntad del hombre moralmente bueno es la voluntad de la ley moral misma. Ahora bien, esta ley quiere la moralidad de todos los seres racionales; por consiguiente, el [hombre] moralmente bueno ha de querer lo mismo. Pero su voluntad no puede ser una voluntad impotente y sin fuerza, pues en cuanto individuo y en la medida en que tiene una fuerza [que opera] en el mundo sensible, él es un instrumento de la ley moral. Por eso buscará necesariamente y con todas sus fuerzas realizar esa obligada voluntad suya.

Por tanto, la demostración de que es un deber absoluto y universal difundir y promover la moralidad fuera de nosotros no tiene la más mínima dificultad.

[A 277] Un poco más difícil, sin embargo, es indicar de qué manera es esto posible.

En efecto: sólo se puede llamar moral aquello que sucede por una libre decisión propia, sin la menor constricción, y sin el mínimo motivo externo. Por eso parece imposible que la moralidad sea comunicada, y que en este asunto un hombre pueda prestarle la más mínima ayuda desde fuera a otro. La exigencia de difundir la moralidad parece, por consiguiente, completamente vacía e irrealizable; y nos parece que en eso no nos queda otra cosa que un deseo impotente, pues ¿cómo podríamos fomentarla de otro modo que mediante influencias sensibles, y cómo podría una influencia sensible mover la libertad? Esto es también innegablemente verdadero desde varios puntos de vista que queremos indicar.

I

En primer lugar, al que tiene una disposición de ánimo moral no se le puede ocurrir conducir a los hombres a la virtud mediante medios coercitivos o anunciando recompensas o castigos que o bien él mismo, por ejemplo como Estado, o bien un señor superpoderoso, quiera proporcionar, o que él, en nombre de un ser todopoderoso, como su confidente, prometa o amenace. Todas las acciones que estén motivadas por algo de este estilo, carecen en absoluto de toda moralidad. Dado que se sigue buscando aún [F 315] debilitar o limitar esta proposición y mantener en pie el sistema de una virtud por premio o castigo con toda clase de pretextos, quiero demostrar mi afirmación con entera nitidez.

Todo impulso a la felicidad se funda en el impulso natural. Quiero este o aquel objeto porque en mi naturaleza hay un impulso; no quiero éste o aquél porque en mi naturaleza hay una aversión hacia él. Ahora bien, si uno se sirve de este impulso para conducirme a ciertas acciones, con ello se convierte esas acciones en condiciones para la satisfacción de ese impulso natural, y por tanto la satisfacción de mi impulso natural sigue siendo manifiestamente *el último fin* de mis acciones; y las acciones mismas son únicamente los medios para ello, y son consideradas por mí sólo en cuanto tales medios. Pero en eso consiste precisamente la esencia de la inmoralidad, en que la satisfacción del impulso natural sea el fin último de mi actuar; por el contrario, la ley exige que yo subordine por completo ese impulso a una impulsión superior. En consecuencia, por ese camino no se me ha hecho en modo alguno moral, sino que más [A 278] bien se me ha fortalecido verdaderamente en mi inmoralidad por el hecho de que se la autoriza mediante algo que se denomina ética y que se da como lo supremo y lo más santo, y se la desarrolla realmente mediante el ejercicio. Con ello se aniquila toda esperanza respecto a la moralidad, al poner en su lugar la inmoralidad misma; es, por tanto, una pura destrucción de la moralidad, y de toda tendencia hacia ella y toda idea sobre ella. En ese caso procedemos con el hombre justamente del mismo modo que lo hacemos con los animales. Nos servimos del instinto de éstos para ligar a ellos las habilidades que pretendemos; y de esa manera también en el caso del hombre, vamos sólo a *adiestrarlo,* pero no a *cultivarlo.*

Por tanto, no se usen finalmente esas escapatorias tan imprecisas y superficiales como perjudiciales, y que destruyen desde la raíz toda verdadera moralidad: «La recompensa no debe ser el único fin del virtuoso; él sólo la debe tener como un fin *concomitante*; o ella no debe ser el fin [F 316] *principal,* sino sólo el *secundario*». En modo alguno; la recompensa no debe ser *en absoluto* un fin. Toda acción por la esperanza de un premio o por el temor a un castigo es absolutamente inmoral.

No se diga: «Únicamente al comienzo queremos servirnos de este medio, hasta que hayamos hecho con ello a los hombres capaces de una moralidad pura». Por el uso de este medio no iniciáis en modo alguno una disposición de ánimo moral, sino que únicamente hacéis que continúe la vieja disposición de ánimo inmoral, la nutrís y la cuidáis con gran mimo; igualmente es puro invento todo vuestro pretexto de que los hombres no serían capaces en alguna circunstancia de una moralidad pura, y vuestra distinción entre una moralidad pura y una no pura es directamente absurda. No hay

dos moralidades, sino sólo una; y la que no es pura, la que no procede exclusivamente de la representación del deber, no es en modo alguno una moralidad. Aquí, en efecto, se habla exclusivamente de la *disposición de ánimo,* y en modo alguno de la completud o incompletud con la que esa disposición de ánimo *ha sido ejecutada* en la acción efectiva.

II

De igual modo tampoco puede ser forzada la moralidad mediante una convicción teórica. En primer lugar, la convicción teórica misma no se puede forzar: un principio correcto y que explica muchos fenómenos en el hombre, un principio que los filósofos de la escuela toman en consideración raras veces, porque con él se les molestaría en su loca presunción de mejorar y convertir al hombre mediante sus silogismos. Nadie es convencido si él no entra dentro de sí mismo y siente internamente el asentimiento de su yo[270] a la verdad expuesta; este asentimiento es un afecto del corazón, en modo alguno una conclusión [A 279] del entendimiento. Tal atención sobre nosotros mismos depende de la libertad; y la misma aprobación se da, por tanto, libremente, nunca forzada. (Con ello no se dice que uno pueda convencerse de lo que quiera; únicamente de la verdad puede uno convencerse y querer convencerse; pero incluso de ella uno no *tiene que* convencerse, sino que esto depende de la buena [F 317] voluntad. El convencimiento es una acción de la razón que, mediante un acto de su espontaneidad, se *somete* a la verdad, no es una pasividad de la misma. Convencerse de proposiciones que perjudican nuestras pasiones presupone ya una buena voluntad dominante, la cual, por consiguiente, no puede ser ella misma producida a su vez por aquélla.)

III

Dado que tendremos que permanecer, sin embargo, en el influjo por medio de fundamentos racionales, que no pueden darse por otro camino que por el del razonamiento teórico, al menos hemos encontrado por el momento que este influjo presupone ya el principio del bien en el objeto del mismo; que, en consecuencia, todo fomento de la moralidad sería imposible si este principio no pudiera presuponerse siempre con seguridad.

Y ahí se puede demostrar que hay algo inextirpable en la naturaleza humana a lo que se puede ligar la formación en vistas a la virtud: esto es el afecto[271] del respeto. Este afecto puede hallarse en el alma no utilizado ni desarrollado, pero él no puede ser erradicado de ella, ni dirigido a un objeto extraño a él. Al placer sensible se le puede amar, buscar, desear, sentir contento en su goce; pero nunca se le puede respetar: este afecto no encuentra aquí ninguna aplicación. Pero tan pronto como encuentra su ob-

[270] *die Zustimmung seines Selbst.*
[271] *Affect.*

jeto, se manifiesta indefectiblemente: todo lo que es digno de respeto es respetado con toda seguridad. La primera regla para la difusión de la moralidad será, por tanto, ésta: muestra a tus congéneres cosas dignas de respeto, y apenas podemos mostrarles algo en ese sentido más conforme al fin que nuestro propio modo de pensar moral, nuestra conducta moral. De ahí se sigue el deber del *buen ejemplo*. Volveré sobre ello, y paso ahora a la cadena de las consecuencias. El primer nivel en la formación moral es el desarrollo del respeto.

[F 318] IV

Tan pronto como el hombre se ve forzado a respetar algo fuera de él, se desarrolla en él el impulso de respetarse a sí mismo. El impulso hacia el propio respeto, tan pronto como se [A 280] desarrolla el afecto del respeto por algo exterior a nosotros, es tan inextinguible en la naturaleza humana como el amor propio. Despreciarse a sí mismo fríamente, considerarse tranquilamente como un indigno y miserable, eso no lo soporta ningún hombre; pero que él se respete cuando es despreciable[272], es asimismo imposible.

Pero con ello el estado moral del hombre a menudo no se mejora en nada, sino que con mucha más frecuencia empeora aún considerablemente. Para escapar de la pena insoportable del desprecio de sí, se toman dos clases de caminos; a menudo ambos a la vez. El hombre busca huir de sí, porque tiene miedo de sí mismo; él se guarda de echar una mirada en su interior, porque éste no le muestra otra cosa que objetos desgarradores: sólo para escapar de sí mismo, se dispersa cada vez más en los objetos del mundo externo. Adormece su conciencia moral. Ya que este medio no le ayuda sin embargo enteramente, busca liberarse del forzado respeto hacia algo exterior a él y del desprecio a sí mismo que se deriva de ello procurando persuadirse a sí mismo de que su respeto es locura y alucinación, de que no existe absolutamente nada digno de respeto, noble ni sublime, de que todo es únicamente apariencia y engaño, de que ningún hombre es mejor que él mismo, y de que la naturaleza humana en general no es mejor.– Uno se esforzaría inútilmente en refutar este sistema mediante fundamentos racionales. Él no tiene su fundamento en el entendimiento, sino en el corazón. Es ese fundamento en el corazón el que tendría que ser primeramente eliminado, ellos tendrían que ser liberados del temor y de la vergüenza de sí mismos. Están escindidos de todo bien únicamente porque lo están de sí mismos. Concílieseles primeramente consigo mismos, es decir, muéstreseles que no están a pesar de todo tan vacíos de todo lo bueno como ellos [F 319] mismos creen. Condúzcaseles en primer lugar al principio bueno [que hay] en ellos mismos.

Por tanto, la inmoralidad es o bien una completa falta de cultivo, y la moralidad ha de ser cultivada mediante el primer medio indicado: enseñarle al hombre únicamente algo que respetar; o bien una falta de esperanza respecto a sí mismo, y entonces mués-

[272] O bien: «que él se aprecie *(achte)* cuando es despreciable *(verächtlich)*». *Achten* = estimar, respetar, apreciar; téngase en cuenta todos estos significados en lo que queda de este § 25.

trese al hombre que al menos otros no desesperan de él, hágasele notar esa confianza y, si se tiene trato de modo particular con él, que repare él mismo en el bien escondido en él. A quien otros le muestran confianza, adquirirá pronto también él mismo alguna para sí; en quien nadie aparte de él tiene esperanza, ése ha de comenzar también él mismo a desesperar de sí.

De este modo, en nuestra teoría todo está conectado y un miembro se engarza en el otro. Ya ha sido probado anteriormente que es absolutamente contrario al deber no guardar íntimamente la esperanza en la posibilidad de mejoramiento de un hombre cualquiera. Lo que allí se mostraba como deber interno y como algo regulativo de nuestras acciones [A 281] externas, se muestra aquí de nuevo como un medio para la promoción de nuestro fin dado, y es un deber mostrar también externamente y de manera verdaderamente decidida esa confianza interna.

El principio bueno, que existe en todos los hombres y que en ninguno puede ser extirpado, es justamente la posibilidad de poder respetar alguna cosa de manera desinteresada, sin tener en cuenta ningún provecho, luego por un motivo absolutamente *a priori;* además [consiste en] el impulso de querer respetarse a sí mismo y la imposibilidad de que alguien se degrade hasta la infamia de despreciarse a sí mismo fría y tranquilamente. Condúzcaseles a ese principio. Muéstreseles que éste se halla a la base de sus propios comportamientos. Así, dígase, por ejemplo, a aquellos que niegan absolutamente la posibilidad de un impulso desinteresado en el hombre, a un *Helvétius*[273] y semejantes[nf]: habéis descubierto, según nos informáis, que los hombres únicamente son impulsados por provecho propio, y que se engañan groseramente cuando se consideran capaces de otras impulsiones. Pues vale, eso es bueno para vosotros; utilizad ese [F 320] descubrimiento tan bien como podáis y continuad vuestro camino. Pero ¿por qué nos comunicáis vuestro descubrimiento? Dado que todos los hombres y, por tanto, también vosotros únicamente podéis actuar por egoísmo, ¿qué queréis ganar con esta comunicación, o qué pérdida queréis apartar de nosotros mediante ella? Si esa ilusión ocasiona daños, al menos a vosotros no os ocasiona ninguno, puesto que, como aseguráis, os habéis librado enteramente de ella. Nuestro daño, sin embargo, ¿en qué os perjudica? ¿Y qué os importa que en torno a vosotros otros reciban daños? Alegraos más bien de eso y sacad de ello para vosotros tanto beneficio como sea posible. Además, por lo que podemos comprender, os aportaría directamente beneficios el que todos, excepto vosotros, permanezcan en ese error; y, si fuerais consecuentes, tendríais que hacer todo para mantenerlo y difundirlo, pues con ello obtendríais un medio de ganarnos para vuestros fines secretos bajo el pretexto de virtud y de utilidad común, lo cual no os será tan fácil si nos anunciáis como fin último vuestra utilidad privada. En una palabra, dado que no podéis tener ninguna ganancia comunicando vuestro descubrimiento, vuestra declaración contradice a vuestra declaración misma[ng].

Y lo que es más, nos comunicáis ese descubrimiento no siéndoos enteramente indiferente si lo aceptamos o no, sino que convertís en un asunto apremiante para vo-

---

[273] F no pone «Helvétius» en cursiva.

[nf] Véase la nota «jp».

[ng] Cometéis una contradicción pragmática, se diría ahora.

sotros el convencernos, y defendéis vuestra proposición con todo el ardor posible. ¿De dónde puede nacer ese interés? Si esa ilusión es [A 282] realmente tan despreciable como aseguráis, ¿por qué os oponéis a ella con tanto calor y fuerza? Dejadla que se desmorone en sí misma. Por tanto, no es posible en modo alguno comprender vuestro modo de proceder si no os impulsa otra cosa que el egoísmo. ¿Qué podría ser eso [otro]? No resultará difícil mostrároslo.

Os importa tanto convencernos de vuestra opinión no para que nosotros nos rijamos según ella en nuestro actuar, pues esto tendría que ser para vosotros muy molesto, sino para que, mediante nuestro convencimiento, ayudemos a confirmar el [F 321] vuestro. No estáis realmente seguros del vuestro, digáis lo que digáis, y mediante nuestro estar de acuerdo queréis completar plenamente el convencimiento que falta en vosotros mismos.

Y os sigo preguntando: ¿por qué queréis estar tan enteramente seguros de lo vuestro? Si el mero egoísmo es el motivo de vuestras acciones, ¿qué provecho podría surgiros por esa completa certeza? De nuevo sois inconsecuentes. Queréis estar seguros de ello porque en caso contrario os tendríais que despreciar a vosotros mismos, consideraros peores que los otros hombres, peores y más indignos de lo que conlleva vuestra naturaleza de por sí. Deseáis, en consecuencia, poder respetaros a vosotros mismos, y tenéis en vosotros un principio de vuestro modo de actuar más elevado que el simple egoísmo; y sois mejores de lo que pensáis vosotros mismos.

Y vosotros, los que no os encontráis en ese mismo caso, los que no ponéis al descubierto la opinión de vuestro corazón, sino que la encerráis cuidadosamente en vuestro interior y utilizáis como pretexto para vuestras acciones fines honorables que vosotros mismos no tenéis, ¿por qué hacéis esto? Si queréis con ello simplemente engañar a vuestros congéneres a fin de poder utilizarlos mejor en la promoción de vuestros fines, entonces reconocéis ciertamente por vuestro actuar que hay en ellos un motivo superior y más noble que el del egoísmo, dado que os servís de él, edificáis sobre él, según él tomáis vuestras medidas. De nuevo, por tanto, vuestra opinión de que no haya en la naturaleza humana nada más elevado que el egoísmo contradice vuestro modo de proceder, el cual presupone algo superior, y con ese presupuesto le va bien. Al menos en el actuar, donde se descubre con la mayor seguridad el interior del hombre, no podíais menos que reconocer un principio superior en el hombre; pero este principio sólo lo podíais obtener a partir de vosotros mismos, de vuestro hondo sentir, y únicamente así lo podríais transferir a los otros. Luego tampoco vosotros estáis tan vacíos de todo bien como habéis creído.

En una palabra: no existe ningún hombre, por poco cultivado que sea –del hombre natural inculto no se habla [F 322] aquí; sobre su formación ya se ha hablado anteriormente–, que no realice de vez en cuando acciones que no pueden ser explicadas desde el mero principio del amor egoísta de sí o [A 283] presuponiéndolo en los otros. Se ha de hacer que ellos reparen en estas acciones y en el principio que se halla a la base de las mismas.

A fin de que contra esta proposición no se objete lo que nosotros mismos probamos anteriormente, que el convencimiento teórico no se puede forzar, y cómo entonces se podría contar con la seguridad de convencer al otro de que, en efecto, hay en él

algo bueno, añado: en nuestro caso se puede contar con ello con seguridad, pues el corazón de aquel a quien hay que convencer se inclina ya previamente hacia lo que nosotros le exponemos. Cada uno quisiera de buen grado poder respetarse a sí con sólo que eso fuera posible; con ello se puede contar con seguridad. Se puede, por consiguiente, esperar con entera seguridad su aprobación si se le muestra que al menos sus disposiciones [naturales] son dignas de respeto.

Sobre ese fundamento se puede edificar poco a poco un modo de pensar moral.

V

Volvamos al punto que antes hemos dejado aparcado en nuestro camino. Para desarrollar el afecto del respeto en los hombres[274], hemos de mostrarles algo digno de respeto, decíamos anteriormente; pero para ello no se tiene a mano ningún medio mejor que el propio buen ejemplo. De ahí se deriva *el deber de [dar] buen ejemplo.*

Muy a menudo se considera este deber de una manera enteramente incorrecta, como si se pudiera estar obligado, únicamente para dar buen ejemplo, a hacer esto o aquello que, en caso contrario, no se hubiera tenido que hacer (por ejemplo, ir a la iglesia, tomar la comunión, y cosas semejantes). Pero, como hemos visto ya anteriormente, en el ámbito de la ley moral no hay ninguna acción indiferente; esta ley abarca y determina absolutamente todo lo que puede suceder por libertad[nh]. Lo que me está mandado he de hacerlo sin más por ello mismo, sin tener en cuenta los ejemplos; lo que me está prohibido no me es [F 323] lícito en modo alguno hacerlo, sin tener en cuenta tampoco los ejemplos. Algo contrario al deber da necesariamente un mal ejemplo; y de un ejemplo inmoral nunca sale algo bueno. Pero hacer más de lo que me es mandado no puedo, dado que el deber ya toma todas mis fuerzas y todo mi tiempo. No puede haber, por consiguiente, ninguna acción cuyo fin último fuera el buen ejemplo y que sucediera simplemente por él. El deber de [dar] ejemplo no se dirige en modo alguno a la *materia* de las acciones. Pero quizá se dirige hacia su *forma,* y así es, por cierto.

[A 284] En efecto, la ley moral convierte en deber simplemente que lo mandado suceda; si sucede públicamente o en secreto, dando a conocer los principios según los cuales ocurre o bien sin darlos a conocer, sobre eso ella no decide nada en sí ni en la medida en que se dirige meramente a la acción. Pero si se atiende a que estamos obligados a [dar] un buen ejemplo, el cual ciertamente no debe ni puede ayudar nada más que a infundir respeto por la virtud, entonces aquello deja de ser indiferente, y lo que se nos manda es la máxima *publicidad* de nuestras máximas y acciones.

En primer lugar, [tratemos] sobre el *carácter interno* de esta *publicidad.* El propósito de la misma es infundir respeto por lo digno de respeto; pero el respeto no se deja forzar ni obtener artificialmente, sino que se da voluntaria e imperceptiblemente. Por eso, el virtuoso no ha de dejar que se note ese propósito; y dado que debe dejar que se trasluzca todo lo que está en su corazón, y también los otros perciben lo que hay

---

[274] A pone «el hombre».

[nh] Véase F 176-177, A 163-164 y F 264, A 237.

realmente allí, él no ha de tener este propósito en relación a los individuos singulares. Él deja con naturalidad que lo más íntimo de su corazón se refleje externamente, sin hacer ninguna otra cosa para que los otros reparen en ello.

Éste es el carácter exterior del hombre franco. Él prosigue derecho su camino, habla y actúa siempre así, como le sale del corazón y como considera que es conforme al deber, sin mirar mientras tanto ni a derecha ni a izquierda por ver si se le observa o no, y sin espiar ni preguntar qué se dice sobre su manera de actuar, [F 324] pues para eso él no tiene tiempo: su tiempo está ocupado en la realización de su deber. Mas precisamente por ello tampoco se oculta nunca, porque tampoco tiene tiempo de pensar en disimulos ni escondites. Pero, si se hacen juicios sobre él, entonces él también responde a cada juicio, se defiende cuando, según su convicción, le ocurre una injusticia, no disimula su acción si está convencido de su error. No hay ningún rasgo más hermoso en un carácter humano que la franqueza; y ninguno más peligroso que el disimulo. Un sentir recto y franco conduce al menos hacia la honestidad, aunque él mismo no lo sea: pero quien disimula, tiene un miedo secreto a la verdad, tiene algún profundo defecto que no quiere que se descubra; y no está en disposición de mejorar hasta que no se desprenda de ese temor a la verdad.

Para el hipócrita el fin es hacerse notar. Este carácter en los otros y, lo que más nos ha de importar aquí propiamente, en *uno mismo,* se distingue fácilmente del carácter franco mediante la siguiente característica. El hipócrita hace habitualmente preparativos que no precisa en modo alguno para la consecución de [A 285] su fin y que, por consiguiente, sólo pueden tener el propósito de suscitar la atención; el hombre franco no hace nada más que justo lo conveniente para la consecución de su fin.

El hombre franco mantiene ante todo esta publicidad sobre sus máximas. La máxima suya dominante debe ser la de hacer su deber simplemente por mor del deber. De este fundamento para la acción no hace él absolutamente ningún secreto. Avergonzarse de su sometimiento a algo superior y más grande, como de una superstición, querer erigirse a sí mismo como Dios del universo, es extremadamente despreciable. Dar otro nombre a aquello que se ha hecho o al menos que se ha debido hacer por otros por un sentimiento de deber, atribuírselo a una amistad especial o predilección, magnanimidad, gracia o cosas semejantes, es igualmente despreciable.

Esta misma publicidad está en su actuar, como resulta ya evidente de la publicidad de las máximas, puesto que no [F 325] son en absoluto máximas si no se ponen en acciones, y dado que no se puede convencer a nadie de que ésas son efectivamente nuestras máximas excepto mediante el actuar. Mera palabrería virtuosa no sirve para nada y no da ningún buen ejemplo, sino uno pésimo, al fortalecer la incredulidad en la virtud. En ese aspecto, el hombre franco se muestra especialmente consecuente. Sus hechos son como sus palabras.

* * *

Compendio de los deberes particulares

§ 26

Sobre la relación de los deberes particulares con los universales; y subdivisión de los deberes particulares

Por lo que respecta a la relación de los deberes particulares con los universales, sobre esto únicamente hay que recordar lo siguiente.

Promover el fin de la razón es el único deber de todos; ése comprende en sí a todos los otros; los deberes particulares son deberes exclusivamente en la medida en que se relacionan con la consecución de este fin principal. Debo practicar el deber particular de mi estamento y de mi profesión, no porque simplemente deba, sino porque con ello promuevo desde mi sitio el fin de la razón. He de considerar el deber particular como medio para la realización del deber universal de todos los hombres, en modo alguno como fin; y hago [A 286] mi deber cumpliendo con las tareas particulares de mi estamento y de mi profesión única y exclusivamente en la medida en que las cumplo *por el deber en general.* El principio «cada uno hace su deber cumpliendo honradamente con las tares particulares [F 326] de su estamento» hay que entenderlo, por tanto, con esa limitación: en la medida en que cumpla con ellas exclusivamente por deber y por mor del deber. Pues cabría pensar aún otros muchos fundamentos de acción que pudieran motivar a un hombre a la más esmerada observancia de esas tareas, por ejemplo una predilección y una inclinación naturales por su profesión, un miedo al reproche y a la punición, una ambición, y cosas similares. El que esté impulsado por estos motivos, hace ciertamente *lo que* debe, y actúa legalmente, pero no lo hace *como* debe, no actúa *moralmente.* En consecuencia, sobre si alguien en su estamento cumple realmente *con su deber,* sobre eso únicamente él puede dar cuenta ante su propia conciencia[ni]. Ésta es una observación sobre la *forma* necesaria de la voluntad en los deberes particulares.

Tenemos que añadir aún otra sobre la *materia* de la misma, por medio de lo cual obtendremos a la vez un criterio con el que cada uno puede conocer si él satisface o no sus tareas de estamento por amor al deber. En efecto, si el estamento y la profesión no son absolutamente un fin en sí, sino únicamente un medio para la consecución del fin, entonces, dado que es un contrasentido poner el medio por encima del fin, no está permitido y es contrario al deber sacrificar la virtud a su estamento y a su profesión.

Las funciones prescritas por estos últimos y los derechos que condicionan la posibilidad de las mismas pueden a veces perjudicar al fin de la razón. Para quien su estamento y su profesión es el fin último, quien los desempeña, en consecuencia, por otro funda-

---

[ni] Según Kant, siempre quedaría la sospecha, y ni uno mismo podría asegurar enteramente que su ánimo es moral: «No se puede mostrar en ningún ejemplo con seguridad que la voluntad aquí sea determinada sin otros motivos, simplemente por la ley, aunque así lo parezca; pues es siempre posible que secretamente tengan influjo sobre la voluntad el temor a la vergüenza, quizá también la oscura preocupación por otros peligros. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa mediante la experiencia, cuando ésta no nos enseña otra cosa que el que no la percibimos?» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* cap. II, Ak.-Ausg. IV, 419).

mento que por el sentimiento del deber, ése las lleva a cabo a pesar de todo porque no conoce ningún punto de vista superior y sólo sabe que debe hacer y afirmar esto y aquello. Quien los considera como medios, con seguridad no las lleva a cabo en ese caso[nj], porque ellos entonces no obrarían en pro de la promoción del fin, sino más bien impidiéndolo. En el transcurso de la investigación aplicaré esta observación general a los deberes singulares de los estamentos y de las profesiones, y mostraré sus consecuencias para cada uno de los estamentos, con lo cual a su vez se hará más clara la misma observación.

[F 327] Por lo que respecta a la subdivisión de nuestro compendio de los deberes particulares, que se ha de fundar en una división de las relaciones humanas particulares que se denominan «estamentos», las relaciones de los hombres son, primeramente, o bien *naturales,* las que se apoyan en una disposición natural, o bien [A 287] *artificiales,* aquellas que se fundan en una determinación contingente y libre de la voluntad. En el lenguaje de la vida común se oye a menudo que se une *estamento* y *profesión.* El primer término denota manifiestamente algo más fijo y estable que el segundo, en el cual se contiene también la nota de la libertad y de una acción recíproca. En consecuencia, sin que yo quiera afirmar que el uso común del lenguaje lo entienda así, o como si yo quisiera prescribirle leyes al uso del lenguaje, exclusivamente para *esta* investigación *nuestra* podemos llamar a lo primero el *estamento*, a lo segundo la *profesión.*

* * *

§ 27

Sobre los deberes del hombre según su estamento natural particular

Entre los seres racionalmente sensibles, que llamamos hombres, sólo se dan las dos siguientes relaciones naturales, las cuales se fundan en la disposición natural para la propagación de la especie: la relación de los *cónyuges entre sí,* y la relación[275] *de los padres y los hijos.* De las dos hemos hablado pormenorizadamente en nuestro Derecho natural[nk]. Resumiremos aquí brevemente lo dicho allí, y para una discusión más extensa remitimos a nuestros lectores a ese lugar.

[F 328] A) *Sobre las relaciones entre los cónyuges*

I

La relación entre los cónyuges se funda, como se ha dicho, en una organización de la naturaleza en dos géneros diferentes para la propagación de la especie. El medio del

---

[nj] En el caso de que el desempeño de las funciones de su estamento y profesión perjudique el fin de la razón.

[275] En A, «relación» va en cursiva.

[nk] Véase «Compendio del derecho de familia», en el *Fundamento del Derecho natural* (FW III, 304-368= GA I/4, 95-149).

que se sirve la naturaleza, aquí como en todas partes, para la consecución de su fin en los seres libres es un impulso natural; y la relación de este impulso particular con la libertad [es] como la de todo impulso natural; lo cual ha sido discutido antes suficientemente[nl]. El impulso mismo no puede ser ni engendrado ni aniquilado por la libertad; él es dado. Sólo –y en el caso del impulso [A 288] natural dirigido a la unión de los sexos esta regla vale más rigurosamente que para cualquier otro impulso natural– en la medida en que la acción del ser libre es producida directamente por el impulso, se alcanza el fin de la naturaleza. El concepto sólo puede impedir o permitir que el impulso llegue a la acción; pero no puede extirparlo o ponerse en su lugar de tal manera que la acción se funde *inmediatamente* en el concepto de fin y no simplemente *a través* de él en el impulso. El género humano no se propaga según conceptos, a consecuencia de decisiones libres de la voluntad.

Por consiguiente, sobre la satisfacción de este impulso natural se tendría que decir a primera vista simplemente lo mismo que se ha dicho sobre la satisfacción del impulso natural en general. El impulso ha de existir realmente y no crear artificialmente algo así como una necesidad mediante la imaginación. Es lícito permitirse su satisfacción exclusivamente como medio para el fin. El fin más próximo es aquí la propagación de nuestra especie. Este fin se ha de relacionar de nuevo con nuestro fin final supremo, el de que la razón llegue a ser lo que domine. No obstante, habrá un aspecto enteramente distinto, menos físico, de este impulso, y en esa medida el mandato que permite la satisfacción de ese impulso únicamente como medio para la propagación de la especie ha de ser ya por ahora limitado en [F 329] que al menos no debe recaer sobre nosotros la culpa de que este fin no sea alcanzado por ese medio.

II

Nuestra investigación estaría terminada y no habría ninguna relación conyugal y ningún deber relativo a esa relación si el fin natural exigiera la mera *actividad* de dos personas. Es conocido, y acabamos de recordarlo de nuevo, bajo qué condiciones está permitido actuar por la solicitación del impulso natural; y tampoco ofrece dificultad pensar como permitida una libre acción recíproca entre dos personas con tal de que ambos hayan consentido.

Pero así no son las cosas aquí. La disposición particular de la naturaleza es ésta: que, en la comunidad de los sexos, para la propagación de la especie sólo uno de los sexos se comporte activamente, y el otro sólo pasivamente. (La determinación más pormenorizada de esta disposición y el fundamento de la misma se encuentra en mi Derecho natural[nm].) Por esa única razón surge la más tierna relación entre los hombres.

[A 289] Es imposible que en un ser racional haya un impulso natural de comportarse de un modo únicamente pasivo, de sólo entregarse a un influjo ajeno, como un

---

[nl] Véanse §§ 9-12 y 18, punto I.

[nm] *Fundamento del Derecho natural,* «Compendio del derecho de familia», §§ 1-9 (FW III, 304-318 = GA I/4, 95-106).

mero objeto de uso. La mera pasividad contradice directamente a la razón y la suprime[nn]. Tan cierto, por tanto, como que habita la razón en la mujer y ha tenido influjo en la formación de su carácter, el impulso sexual de ella no puede aparecer como un impulso a una mera pasividad, sino que se ha de transformar igualmente en un impulso a la actividad. Sin menoscabo de la disposición natural, que ha de subsistir también junto a él, ése sólo puede ser un impulso a satisfacer a un hombre, no a sí misma, a entregarse no por sí misma, sino por amor al otro. Un impulso semejante se llama *amor*. El amor es la naturaleza y la razón en su más originaria unión.

No se puede decir que sea el deber de la mujer amar, porque en el amor está mezclado un impulso natural que no depende de la libertad; pero se puede decir que allí [F 330] donde haya al menos alguna disposición para la moralidad, el impulso natural no puede aparecer de otro modo que bajo la forma del amor. El impulso sexual de la mujer en su estado inculto es lo más contrario y repugnante que hay en la naturaleza; y al mismo tiempo muestra la ausencia absoluta de toda moralidad. La impudicia del corazón en la mujer, que justamente consiste en que el impulso sexual se manifiesta en ella sin mediación, incluso si por otros motivos nunca irrumpe en acciones, es la base de todos los vicios; por el contrario, la pureza y la castidad femenina, que justamente consiste en que su impulso sexual nunca se muestra como tal, sino únicamente en la forma del amor, es la fuente de toda nobleza y grandeza en el alma femenina. Para la mujer, la castidad es el principio de toda moralidad.

III

Si la mujer se entrega por amor a un hombre, nace con ello de una manera moralmente necesaria un *matrimonio*.

Primeramente, por el lado de la mujer. Por el hecho de que ella se da, se da enteramente, con toda su facultad, sus fuerzas, su voluntad, brevemente, con todo su yo empírico; y se da por *la eternidad*. Ante todo *enteramente:* ella da su personalidad; si excluyera algo de su sometimiento, eso excluido tendría que tener para ella un valor superior a su persona, lo cual sería el más extremo desprecio y degradación de su persona, y esto no puede coexistir de ninguna manera con un modo moral de pensar. Además ella se da por *la eternidad,* según el supuesto. Únicamente bajo el presupuesto de que ella se ha perdido enteramente a sí misma, su vida y su voluntad, sin reserva, en el amado, y que ella no puede otra cosa que ser suya, su entrega sucede por amor, y [A 290] subsiste junto a la moralidad. Pero si en la hora de la entrega ella pudiera pensarse como no siendo la mujer de él en algún tiempo [futuro], entonces no se encontraría impelida, lo cual contradice el supuesto y suprime la moralidad.

En el mero concepto del amor está contenido el concepto del matrimonio en el [F 331] significado que se acaba de indicar, y decir: «Una mujer moral sólo se puede entregar

---

[nn] La yoidad o razón es para Fichte pura actividad, de ningún modo una substancia o substrato que pudiera estar en reposo o en inactividad. Y es una actividad que parte de sí, espontánea, no causada. Éste es el primer principio de su filosofía.

al amor» significa lo mismo que decir: «Ella únicamente se puede entregar con el presupuesto de un matrimonio».

Por el lado del hombre, todo el carácter moral de la mujer descansa en las condiciones indicadas. Pero a ningún ser humano[276] le es lícito exigir el sacrificio de un carácter humano. Por eso el hombre sólo puede aceptar la entrega de la mujer bajo las únicas condiciones bajo las cuales ella puede hacerla; en caso contrario no la trataría como un ser moral, sino como una mera cosa. Incluso si una mujer se ofrece voluntariamente bajo otras condiciones, el hombre no podría aceptar su sometimiento; aquí no vale en modo alguno el principio legal: «Quien es tratado según su voluntad, a ése no le hacen ninguna injusticia». No podemos hacer uso de la inmoralidad del otro –aquí eso es una absoluta depravación– sin que la falta del otro se añada también a nuestra cuenta.

De estas proposiciones se desprende que la satisfacción del impulso sexual únicamente está permitida en el matrimonio (en el sentido indicado del término), y fuera de él es en la mujer un completo envilecimiento de su carácter moral, y en el hombre significa participar en ese delito y utilizar una inclinación animal. No es en modo alguno moralmente posible una unión entre dos personas de ambos sexos con vistas a la satisfacción de su impulso que la de un matrimonio perfecto e indisoluble. En el matrimonio, la unión sexual, que lleva en sí la impronta de la crudeza animal, obtiene un carácter enteramente distinto, digno del ser racional. Se convierte en una fusión completa de dos individuos racionales en uno solo; entrega incondicionada por parte de la mujer, promesa de la más íntima ternura y generosidad por parte del hombre. La pureza femenina permanece intacta también en el matrimonio, y sólo en él; la mujer se entrega siempre y sólo al amor, e incluso en el hombre el impulso natural, que en todo caso le sería lícito confesárselo, recibe otra figura; él se convierte en una respuesta amorosa[277].

La relación de los cónyuges se extiende a todas [F 332] sus relaciones mutuas; la intimidad de esta relación crece con el tiempo en el matrimonio. La esposa nunca puede dejar de estar apegada[278] enteramente a su marido y perdida en él sin reserva; en caso contrario renunciaría a su dignidad ante sus propios ojos, y [A 291] tendría que creer que su propio impulso sexual le había movido al sometimiento, dado que no había podido ser el amor. El marido no puede dejar de devolverle todo y más de lo que ella le ha dado, de ser noble y digno de estima, porque de su comportamiento no sólo depende el destino temporal de ella, sino incluso la confianza que ella pone en su propio carácter. Sobre la relación conyugal no hay ningún mandato que indicar. Si él es como debe ser, él mismo es su mandato; si no es así, entonces es un único y continuado delito que no es susceptible de mejora mediante las reglas morales.

Sólo quiero indicar una consecuencia.

---

[276] Dado que en todo este contexto se habla y se hablará de hombre *(Mann)* y mujer *(Weib)* diferenciadamente, traduciré, en lo que queda de este § 27, *Mensch* no por hombre sin más (como género), sino por «ser humano», a fin de dejar clara la distinción.

[277] *Gegenliebe.*

[278] *hängen an* (dat.) = estar colgada de, pegada, adherida o unida a, depender de, tener mucho cariño, apego o afición a, ser muy amigo de. Fichte seguramente piensa aquí tanto en el cariño como en la dependencia de la mujer respecto al hombre.

El destino absoluto de cada uno de los individuos de ambos sexos es el de casarse. El ser humano físico no es hombre ni mujer, sino ambos; igualmente el ser humano moral. Hay aspectos del carácter humano, y precisamente los más nobles, que sólo pueden formarse en el matrimonio: la entrega amorosa de la mujer, la generosidad del hombre que lo sacrifica todo por su compañera, la necesidad de ser digno de honor, si no por sí mismo, sí por amor del cónyuge, la verdadera amistad –la amistad sólo es posible en el matrimonio, y allí se da necesariamente–, sentimientos paternos y maternos, etc. La tendencia originaria del ser humano es egoísta; en el matrimonio, la misma naturaleza le guía a olvidarse en el otro; y el lazo matrimonial de ambos sexos es el único camino para ennoblecer al ser humano a partir de la naturaleza. La persona no casada es un ser humano sólo a medias.

Ahora bien, no se puede decir, ciertamente, a ninguna mujer: «Tú debes amar», ni a ningún hombre: «Tú debes ser amado, y amar a tu vez», porque esto no depende enteramente de la libertad. Pero lo que sí se puede establecer como mandato absoluto es que, a [F 333] sabiendas, no ha de estar en nosotros la causa de que permanezcamos solteros. El propósito claramente pensado de no casarse nunca es absolutamente contrario al deber. Permanecer soltero sin culpa suya es una gran desgracia; por culpa suya, una gran falta. No está permitido sacrificar este fin a otros fines, por ejemplo para el servicio de la iglesia, por las intenciones del Estado o de la familia, o para la tranquilidad de la vida especulativa, y cosas semejantes, pues el fin de ser un ser humano completo es superior a cualquier otro fin.

[A 292] B) *Sobre la relación de los padres y los hijos, y sobre los deberes mutuos que surgen de esa relación*

Aquí no se trata de los deberes recíprocos de las personas mayores en general en relación con los niños en cuanto faltos de educación y de experiencia. Se podría decir, en efecto, muchas cosas al respecto, pero no es eso lo que ahora tenemos que investigar. Hablamos de los deberes recíprocos de los padres y de esos niños concretos que ellos han procreado. La relación entre ellos no se funda en un concepto libremente esbozado, sino en una institución natural, y es necesario mostrarla y desarrollar a partir de ella la relación moral.

I

Entre el padre y el hijo no existe absolutamente ningún vínculo natural guiado por la libertad y establecido con conciencia. El acto de la procreación, sobre el cual algunos filósofos quieren fundar derechos y deberes, sucede en cuanto tal sin libertad ni conciencia, y por él no surge ningún conocimiento de lo generado. Pero sí hay un tal vínculo natural establecido conscientemente entre la madre y el hijo. En su cuerpo se engendra el fruto; y su propia conservación está ligada a la conservación y a la salud de este último; y ciertamente siendo ella consciente de eso. Ella sabe a qué objeto dedica ese cuidado sostenido y siempre [F 334] renovado, y de esa manera se acostum-

bra a considerar la vida de él como una parte de su propia vida. El niño nace entre dolores, poniendo en peligro la vida de la madre. Su aparición es para la madre a la vez el final de sus dolores; necesariamente un momento gozoso. La unión animal de ambos dura aún algún tiempo; y en la madre se halla preparado el alimento del niño, y siente tanto la necesidad[279] de darlo como éste de tomarlo. La madre sustenta a su hijo por necesidad, y así es también en los animales.

Pero va absolutamente en contra de la dignidad de un ser racional ser impulsado por un mero instinto natural. Extirpado, ciertamente, no puede ni debe serlo este instinto; pero en unión con la razón y la libertad él aparecerá de una forma diferente, como acabamos de verlo con el impulso sexual de la mujer. ¿Cuál podría ser esta forma? Según la simple disposición de la naturaleza, la necesidad del niño era la necesidad física de la madre. [A 293] Pongamos un ser con conciencia y libertad, entonces ese mero impulso natural se transformará en sensibilidad y afecto; en lugar de la necesidad física aparecerá una necesidad *del corazón* de convertir libremente la conservación del niño en la suya propia. Este afecto es el de la *compasión* y de la *piedad*. De la compasión materna no se puede decir, como tampoco del amor, que sea un deber: ella surge más bien necesariamente de una unión originaria del impulso natural con la razón; pero se puede decir de ambos que ellos son condición de posibilidad de toda moralidad. Una mujer que no fuera capaz de sentir la ternura materna, de ésa se podría decir, sin lugar a dudas, que no se habría alzado por encima de la animalidad. Sólo después aparece la libertad, y con ella el mandato del deber. Se ha de exigir a la madre que se abandone a estos sentimientos[280], que los refuerce en sí misma, y que reprima todo lo que les pudiera perjudicar.

El amor del padre hacia el hijo es –si prescindimos de todo lo que es efecto de nuestra constitución civil, de la opinión, [F 335] de la imaginación, y cosas semejantes– sólo un amor *mediatizado*. Surge a partir de su amor por la madre. La ternura conyugal hace que sea para él una alegría y un deber compartir los sentimientos de su esposa; y de ese modo nace en él mismo el amor hacia el niño y el cuidado por su conservación.

El primer deber de ambos padres frente al niño engendrado por su enlace es el cuidado por su mantenimiento.

II

Yo presupongo –como sería si fuéramos y pudiéramos ser fieles a la naturaleza– que el hombre y la mujer viven siempre juntos, trabajan juntos, etc.; que por tanto, dado que el niño ha de estar bajo su vigilancia para su conservación, ellos también vivan junto con él. Ellos, puesto que el ser humano es demasiado propenso a transferir a todo lo que está fuera de él el concepto de razón y de libertad, transferirían ese mis-

---

[279] *Bedürfniß* = necesidad interior que se siente en virtud de una carencia y que nos dirige hacia fuera. En este apartado es de esa necesidad de la que se habla.

[280] *Empfindungen*.

mo concepto también a su hijo, le tratarían conforme a este presupuesto, y entonces no podría faltar que pronto aparecieran trazas de su razón, la cual se encontraría requerida mediante esa acción recíproca.

La libertad pertenece igualmente, según los conceptos necesarios de los seres libres, al bienestar, y dado que los padres aman a su hijo y que por tanto desean su bienestar, [A 294] no pueden querer en absoluto robarle la libertad. Puesto que ellos, sin embargo, velan por su conservación como un fin mandado por la naturaleza y por el deber, sólo pueden favorecer y permitir aquella libertad en la medida en que con ella sea posible la conservación del niño.

Éste es el primer concepto de la educación o la *crianza*, como se podría llamar en particular esta parte de la educación. Es un deber de los padres mantener a su hijo; es su deber respetar y favorecer la libertad en él; en la medida en que esta última pudiera perjudicar a lo primero, su deber es subordinar el uso de esa libertad a lo que es para ellos el fin supremo en relación con el niño: o sea, la crianza es un deber.

Pronto aparece el deber de una educación superior, de la educación en la moralidad. Y esto por la siguiente razón.

[F 336] Los padres han descubierto la libertad –por ahora sólo la libertad formal– del niño; pero todo ser libre es capaz de moralidad y debe ser formado para ella, luego también éste. Ahora bien, ellos, con vistas a la conservación física del niño, confiada exclusivamente a ellos, tienen que tenerlo consigo; por tanto, ellos son los únicos que pueden educarlo también en la moralidad.

En ese deber de la educación moral se encuentra lo siguiente. En primer lugar, el deber de formar adecuadamente las fuerzas del niño, a fin de que pueda ser un buen instrumento para la promoción del fin de la razón; en consecuencia, producir en él la *habilidad*. Éste es –dicho sea de paso, dado que aquí no puede ser nuestro propósito el de hacer una completa teoría de la educación– asimismo el fin propiamente dicho de la educación en cuanto que ella depende del arte y de las reglas: desarrollar y formar las fuerzas libres del educando. En segundo lugar, el deber de dar a la libertad formada del educando una dirección moral, lo cual no puede suceder de otra manera que de la ya indicada para la promoción de la moralidad fuera de nosotros en general.

III

¿Cuál es, entonces, la relación recíproca de los padres y los hijos en la educación?

A menudo es un deber de los padres el limitar la libertad de sus hijos, por una parte de cara a su conservación –un uso que fuera perjudicial para ésta ellos no podrían consentirlo–; por otra parte, con vistas a formarlos en la habilidad. En relación a esto último han de obligarlos a realizar acciones dirigidas a este [A 295] fin, y a que omitan otras que no están en conexión ni con el primer fin de la conservación ni con el último de la formación, porque éstas son superfluas, y representan sólo una pérdida de tiempo y de fuerzas. Pensando en la moralidad no tienen que limitar la libertad de sus hijos, pues únicamente en la medida en que algo es hecho u omitido con libertad es moral.

[F 337] Sobre el derecho de los padres de limitar la libertad de sus hijos apenas puede surgir el interrogante. Tengo que respetar la libertad formal de cada uno de los seres humanos porque he de considerarlo como un ser moralmente formado, y considerar su libertad como un medio para la promoción del fin de la razón. No puedo ser su juez, pues es igual a mí. A mi hijo, sin embargo, no lo considero como un ser moralmente formado, sino como uno que ha de ser primeramente formado; y así precisamente me viene dado a mí por medio del deber de educarlo. Por tanto, para el mismo fin para el cual he de respetar la libertad de los otros que son iguales a mí, tengo que limitar la de mi hijo.

Es un deber de los padres limitar la libertad de los hijos en la medida en que su uso pudiera ser perjudicial para el fin de la educación; pero también únicamente en esa medida. Toda otra limitación es contraria al deber, pues es contraria al fin: el de que *su libertad* debe ser formada; por tanto, ellos han de tener libertad para que sea posible la formación. Los padres no deben poner prohibiciones por puro capricho a sus hijos, ni para quebrar su voluntad, como ellos dicen. Sólo la voluntad que camina en contra del fin de la educación debe ser quebrada. Pero voluntad en general ellos deben tenerla: se educa a seres libres, y no a máquinas carentes de voluntad para el uso del primero que venga y se haga dueño de ellos. Mas sobre esto únicamente los padres son sus propios jueces, y tienen que decidirlo consigo mismos ante su conciencia.

Si no se encuentra ningún otro medio para someter a los hijos al fin de la educación que la coerción, entonces los padres tienen el derecho de coerción; y en ese caso es un deber para ellos el forzar a los hijos, una vez que el fin conforme al deber sólo puede ser alcanzado de esa manera.

Si el niño es forzado, es y permanece siendo un mero objeto de la acción de los padres. Él tiene libertad únicamente dentro de la esfera donde cesa la coerción, y esta libertad hay que considerarla como el resultado de las acciones de los padres. Las acciones de los hijos no tienen, por consiguiente, la más mínima moralidad, pues ellos está forzados.

[F 338] Ahora bien, la moralidad debe ser desarrollada en el niño, por tanto ha de quedar algo que sea el resultado de su propia libertad, y eso que queda es la *libre obediencia* del niño. Esta libre obediencia consiste en que los hijos, sin coerción y sin temor a ella, hagan voluntariamente lo que los padres les mandan, y voluntariamente dejen de hacer lo que ellos prohíben *por el hecho de que* ellos lo han [A 296] prohibido o mandado. Pues si los niños están ellos mismos tan convencidos de la bondad y la conformidad al fin de lo mandado que ya los impulsa a ello su propia inclinación, allí no hay obediencia sino comprensión. La obediencia no se funda en la comprensión particular de la bondad de aquello que ha sido justamente mandado, sino en la fe del niño en la mayor sabiduría y en la bondad de los padres en general.

Así como no se podía decir que el amor o la compasión de la mujer era un deber, tampoco se puede decir que esta obediencia del niño sea un deber; pero ella procede de la disposición para la moralidad y de la disposición del ánimo conforme al deber en general, y se da por sí misma si se trata correctamente a los hijos, pues ella no se puede fundar en otra cosa que en el respeto y en la sumisión a la superioridad del espíritu y de la moralidad, superioridad que no es ciertamente comprendida, pero sí os-

curamente sentida; acompañada además por el amor a ella y los deseos de llegar a participar igualmente de ella. Ésa es la fuente de la obediencia; y si alguna cosa demuestra que en la naturaleza humana habita el bien, es la obediencia.

Una vez que ella existe, puede ser reforzada y elevada con la libertad: el niño puede entregarse en particular a consideraciones y sentimientos que la realzan, y en este aspecto y sólo ahora la obediencia se convierte en un *deber de los hijos*. Ella es el único deber de los hijos; ella se desarrolla antes que los otros sentimientos morales, pues es la raíz de toda moralidad. Después, una vez que llega a ser posible la moralidad dentro de la esfera que han dejado libre los padres, la obediencia sigue siendo siempre el supremo deber. Más allá de esta esfera no le es lícito al hijo querer ser libre.

(La obediencia es en el niño la imitación de todo el [F 339] modo de pensar moral: por eso ella es lo más importante de todo. En efecto, así como el hombre formado se comporta frente a la ley moral en general y frente al ejecutor de la misma, Dios, así se comportan el hijo frente al mandato de sus padres y frente a sus personas. Debemos hacer absolutamente lo que ordena el deber, sin cavilar sobre sus consecuencias; pero para poderlo hacer hemos de aceptar necesariamente que esas consecuencias se remitirán al bien en las manos de Dios[nñ]. De igual modo el niño en relación con lo que le mandan sus padres. En el cristianismo, Dios es representado bajo la imagen del padre. Y eso es muy acertado. Sólo que no nos hemos de contentar con hablar siempre e incesantemente de su bondad, sino pensemos también en nuestra obediencia a él conforme al deber y en la entrega [A 297] filial a su voluntad, sin sofistería ni cavilaciones; y ciertamente esta entrega no [consiste] simplemente en sensiblerías y consuelos, sino particularmente en cumplir con coraje nuestra obligación, sean cuales sean las consecuencias que crea descubrir en ello nuestra miopía. La formación y el desarrollo de esta obediencia es el único medio con el que los padres pueden producir directamente en el hijo una disposición de ánimo moral; por tanto, su deber enteramente propio es el de obligarlos a la obediencia. Es una máxima muy falsa, que, como otros muchos males, se la debemos al eudemonismo, dominante en otros tiempos, la que quiere obtener todo del niño mediante argumentos racionales que él mismo tendría que comprender. Junto a otras razones para rechazarla, comete además el contrasentido de exigir a los niños en buena parte más razón que la que uno se exige a sí mismo; pues incluso los adultos actúan en su mayor parte por inclinación y no por fundamentos racionales.)

Tenemos aún una cuestión que responder: ¿hasta dónde debe ir la obediencia incondicionada por parte de los hijos y su exigencia por parte de los padres? (*Incondicionada* es toda obediencia, e incluso ciega, pues en caso contrario no sería obediencia. Para lo particular es, en efecto, ciega. En general no es posible una obediencia ciega; ella se fundamenta necesariamente en la propia convicción [F 340] de la superior sabiduría y bondad de aquel a quien se obedece.)

La cuestión planteada puede significar dos cosas. Por una parte se puede preguntar por la extensión, por la esfera de las acciones dentro de la cual el hijo debe obedecer a los padres, y se pregunta *hasta dónde* él debe obedecer; por otra parte se pue-

---

[nñ] Fichte no concibe un primer principio originario que no sea todo bondad y luz. En eso es ilustrado. Su Yo puro es razón, ser divino, fuerza que sólo tiende hacia el bien. En el extremo contrario estaría Schopenhauer.

de preguntar por la duración[281]: *cuánto tiempo* se debe obedecer, sobre si no hay un momento de emancipación y cuál sería ése.

Si es válida la cuestión en el primer significado, o bien es planteada por el hijo, o por los padres. Por el hijo no debe ser planteada; y en eso se halla precisamente la contestación: el hijo debe obedecer y su obediencia consiste precisamente en eso, en que no quiera ser más libre de lo que los padres le dejan. Sobre los necesarios límites de esta obediencia, únicamente los padres pueden ser los jueces, en modo alguno el hijo, pues él se somete a ellos justamente con obediencia. Decir, como se oye decir, que el hijo debe obedecer en todo lo que es justo, es completamente contradictorio. Quien sólo obedece en las cosas justas, no obedece en modo alguno. En ese caso él tendría el derecho de juzgar qué sea justo y qué no. Si él hace sólo lo justo en cuanto tal, entonces lo hace por propia convicción y no por obediencia. Sobre si la obediencia se exige de un modo justo o no, [A 298] eso lo han de responder los padres según su propia conciencia; ellos no pueden comparecer ante el tribunal del hijo. Pero, se podría preguntar, ¿y cuando los padres mandan algo inmoral al niño? Respondo: la inmoralidad del mandato, o bien se desprende después de una cuidadosa investigación, o salta inmediatamente a la vista. El primer caso no puede aparecer, pues el hijo obediente no presupone que sus padres puedan ordenarle algo malo. Si tiene lugar el segundo caso, entonces desaparece desde ese momento el fundamento de la obediencia, la fe en la moralidad superior de los padres, y cualquier obediencia posterior sería contraria al deber. Eso mismo sucede cuando la persistente inmoralidad, la depravación del modo [F 341] de vida de los padres, les resulta inmediatamente evidente a los hijos. En ese caso no es posible ninguna obediencia de los hijos y ninguna educación por los padres.

Si, como es más justo, son los padres los que plantean la cuestión anteriormente indicada, entonces la respuesta es: no deis ninguna orden de la que no estéis convencidos ante vuestra propia conciencia moral de que, según vuestra mejor convicción, se dirige al fin de la educación. No tenéis ningún derecho interno y moral de pedir más allá obediencia.

Si la pregunta es cuánto tiempo dura el deber de obedecer, a eso hay que contestar lo siguiente.

En primer lugar, la obediencia es exigida con vistas a la educación; pero la educación es un medio para un fin, y el medio caduca cuando el fin es alcanzado. El fin de la educación era que las fuerzas del hijo fueran utilizables para la promoción del fin de la razón en un campo cualquiera y de alguna manera. Sobre si eso se ha logrado, el hijo mismo no puede ser juez, pues él atribuye a los padres una comprensión superior. Luego, o bien los padres mismos deciden que el fin ha sido alcanzado y dejan al hijo libre, según ellos lo quieran y lo estimen libremente, o bien [se da] el segundo caso: el éxito mismo decide que el fin de la educación, la utilizabilidad, ha sido alcanzado. Sobre esto, el Estado es un juez exterior competente. Cuando el Estado da al hijo un cargo, juzga que su educación ha concluido; y el juicio del Estado vincula jurídicamente a los padres: ellos han de someterse a él sin apelación; los vincula moralmente: ellos deben someterse a él por mor del deber.

---

[281] *Protension.*

Finalmente, un tercer caso: la educación deja de ser posible; y esto [es lo que sucede] ciertamente [A 299] después del matrimonio del hijo. La hija se somete enteramente a su esposo, depende de su voluntad; por consiguiente, no puede seguir dependiendo de la voluntad de otros, de la de sus padres. El hijo asume el [F 342] cuidado del destino de su esposa, enteramente por deseo de ella; en consecuencia, él no puede dejarse determinar por otros deseos, los de sus padres.

IV

Incluso después de la emancipación de los hijos perdura entre ellos y los padres una relación moral especial.

Los padres, cuando fueron a la vez los educadores, como presuponemos, conocen el interior de los hijos, todo su carácter, pues lo han visto desarrollarse bajo sus ojos y lo han formado. Lo conocen mejor de lo que los hijos mismos lo pueden conocer. Continúan siendo, por tanto, los mejores consejeros de ellos, y por eso sigue siendo el deber preferente de los padres, antes que todos los demás seres humanos –eso es lo importante, pues de otro modo no tendríamos una relación *especial,* sino la *general,* según la cual es un deber aconsejar bien a todos los seres humanos–, continúa siendo, digo, un deber particular de los padres aconsejar a sus hijos, porque justamente ahí su consejo es de lo más oportuno y adecuado. Es un deber de los hijos escuchar el consejo de sus padres más atentamente que cualquier otro consejo, y reflexionar sobre él más a fondo. Pero la obediencia ya no es para ellos un deber; están dispensados de ella, y únicamente pueden actuar según la propia convicción; si bien ese escuchar atento y esa reflexión es para ellos un deber. Los padres conservan el deber del *cuidado,* los hijos, el deber de la filial *veneración.* (En eso consiste precisamente la veneración, en que uno presupone en el otro una más alta sabiduría, y se esfuerza por encontrar sabio y bueno todo lo que él aconseja. Hay falta de veneración cuando se rechaza sin más lo que el otro dice.)

Además, entre padres e hijos sigue estando el deber *particular* de ayudarse y apoyarse mutuamente. Los hijos tienen en sus padres sus mejores guías y consejeros; los padres en sus hijos su mejor [F 343] obra, lo que ellos han formado para el mundo a fin de satisfacer sus deberes frente al mundo incluso después de su muerte.

* * *

[A 300] Sobre los deberes del hombre según su profesión particular

§ 28

División de las posibles profesiones humanas

Lo que se llama en general profesión, ya ha sido explicado anteriormente[no]. Se precisan diversas cosas para promover el fin de la razón. Aquella parte de ese fin cuya promoción un individuo toma sobre sí de una manera enteramente particular, es su profesión. También se ha recordado según qué máxima se ha de elegir esta profesión: no según la inclinación, sino según el deber[np].

El verdadero objeto del fin de la razón es siempre la comunidad de los seres racionales. O se actúa directamente sobre ella, o se actúa sobre la naturaleza con vistas a ella. Un obrar sobre la naturaleza simplemente por mor de la naturaleza no existe; el fin último de todo obrar son siempre los hombres. En esto se funda la división principal de todas las posibles profesiones humanas. Al primer modo de obrar se le puede llamar la profesión más elevada, al último, la más inferior, y conforme a este fundamento de división se separan los hombres en dos clases, la superior y la inferior.

En primer lugar, ¿de cuántas maneras se actúa directamente sobre los hombres en cuanto seres racionales?

[F 344] Lo primero y supremo, aunque no lo más noble en el hombre, la materia originaria de toda su vida espiritual, es el conocimiento. Por él es guiado en sus acciones; la mejor disposición de ánimo conserva ciertamente su valor interno, pero ella no conduce a la realización del fin de la razón si el conocimiento no es correcto. Por consiguiente, uno puede, en primer lugar, trabajar sobre la comunidad humana para formar su comprensión teórica. Ésta es la profesión del *docto*. En consecuencia, tendremos que hablar primeramente de los deberes del docto.

Pero la comprensión es y permanece siendo sólo un medio para el fin. Sin una buena voluntad ella no ofrece ningún valor interno; sin esa buena voluntad sirve asimismo de muy poco a la comunidad de seres racionales. Pero esa comprensión no produce ella misma necesariamente la buena voluntad, lo cual es una proposición fundamental que hemos expuesto anteriormente con la mayor evidencia[nq]. Por tanto, queda aún la tarea particular de trabajar directamente en el mejoramiento de la voluntad de la comunidad. Eso lo hace la iglesia, que es ella misma justamente la comunidad de los seres racionales, mediante sus servidores, los así llamados eclesiásticos, que deberían llamarse más correctamente educadores morales del pueblo[282], y serlo. Por consiguiente, tendremos que hablar en segundo lugar sobre los deberes de los [A 301] educadores del pueblo[283].

[no] Véase § 26.

[np] Véase § 21, punto II.

[nq] Véase § 25, punto II.

[282] *moralische Volkserzieher.*

[283] *Volkslehrer.*

Entre ambos, el docto, que tiene que formar el entendimiento, y el educador del pueblo, que tiene que formar la voluntad, se encuentra el artista, que forma el sentido estético, el cual sirve como lazo de unión para el entendimiento y la voluntad en el hombre[nr]. Añadiremos, de pasada, algunas observaciones sobre sus deberes.

Si los hombres deben estar en influjo recíproco entre sí, se ha de asegurar su relación jurídica antes que todas las demás cosas. Ésta es la condición de toda sociedad. La institución por la que esto sucede se llama el *Estado*. Tendremos que hablar de los deberes del *funcionario del Estado*. Hasta aquí sobre las clases superiores del pueblo.

La vida del hombre y su actividad eficiente en el mundo sensible está condicionada por ciertas conexiones entre el hombre [F 345] y la materia. Si ellos [los hombres] deben formarse para la moralidad, tienen que vivir; y las condiciones de su vida en la naturaleza material han de ser producidas en la medida en que ellas están bajo el poder del hombre. De esa manera, la ocupación menos lucida y tenida como la más baja está en conexión con la promoción del fin de la razón. Ella se relaciona con el mantenimiento y la libre actividad de los seres morales, y por ello es santificada, de igual modo que la más elevada.

En la producción de lo que sirve para nuestro sustento, nuestro vestido y como instrumentos de nuestra actividad, la naturaleza puede ser en parte dirigida y ayudada: la profesión de los labradores, que dirigen la organización, y cuyo trabajo, visto desde este lado, es sublime. En parte no se precisa de otra cosa que buscar los productos ya acabados sin nuestro trabajo, [como hacen], por ejemplo, los mineros, los pescadores, los cazadores, y semejantes. A todos ellos, conjuntamente con los labradores, se les podría llamar *productores*. El producto bruto ha de ser parcialmente elaborado aún más para los fines de los hombres, y con ello se transforma en productos elaborados; [a] la profesión de los obreros, de los artesanos, de los fabricantes, que, dado que en su conjunto confeccionan productos elaborados, quiero llamar artesanos. (Sólo que se les han de distinguir de los artistas[284].) Tiene que haber entre los hombres un intercambio de las diversas cosas que ellos necesitan. Será muy adecuado si se constituye una profesión particular de ciertos hombres que se preocupen de este intercambio. Ésta es la profesión de los comerciantes. Los deberes de estas diferentes ramas de la clase inferior son poco más o menos los mismos; por consiguiente, sólo tenemos que hablar en general de los deberes de la clase inferior.

* * *

[nr] Que lo estético sirve como punto de unión entre lo teórico y lo práctico es una idea que encontramos en la *Crítica del Juicio* de Kant, que se presenta en su conjunto como una reflexión sobre la unión entre libertad y naturaleza (véase su Introducción).

[284] Traduzco así: *ästhetischer Künstler* = artista; *Künstler* = artesano (actualmente significa artista); *Kunstprodukt* = producto elaborado.

[F 346, A 302] § 29

Sobre los deberes del docto[ns]

Si se considera a los hombres sobre la tierra como una única familia –así se debe considerarlos moralmente, y es lo que deben llegar a ser poco a poco en la realidad[nt]–, se puede suponer que existe también sólo un único sistema de conocimiento de esa familia, el cual de época en época se amplía y se perfecciona. Al igual que el individuo, así también toda la especie se vuelve más avisada con los años, y se desarrolla con la experiencia.

El conocimiento de cada época debe ir ascendiendo, y para llevarlo hacia un nivel más alto está precisamente el estamento de los doctos.

Los doctos son, en primer lugar, los depositarios, algo así como el archivo de la cultura de la época; y esto ciertamente no como los no doctos, en relación a los meros resultados, que como tales se pueden encontrar, por supuesto, también en ellos, pero sin conexión, sino que ellos están a la vez en posesión de los principios. Ellos no se limitan a saber que algo es así, sino que saben también a la vez cómo el hombre puede llegar a ese conocimiento y cómo este conocimiento se conecta con todos los demás. Esto es necesario porque ellos deben hacer progresar ese conocimiento, es decir, deben también, entre otras cosas, corregir el conocimiento actual; pero la desviación de ese conocimiento respecto de la verdad no puede ser comprendida sin conocer los principios desde los que ha sido deducida. De ello se desprende, en primer lugar, que un docto debe conocer históricamente el curso de la ciencia hasta su época y los principios que ella ha utilizado.

Además, debe hacer progresar ese espíritu de la comunidad, bien mediante la rectificación, que es igualmente una ampliación del conocimiento (quien es liberado de un error, aumenta su saber), o en parte mediante ulteriores conclusiones a partir de lo [sabido] hasta ahora.

[F 347] El docto no investiga simplemente para sí, ni corrige e inventa meramente para sí, sino para la comunidad, y sólo de este modo su investigación llega a ser algo moral, y él un observador de un deber, un servidor de la comunidad en su especialidad. Su círculo inmediato de acción es el público docto; a partir de él, por el camino conocido, llegan los resultados de sus investigaciones a toda la comunidad.

Apenas es necesario además recordar expresamente que su modo de pensar, por lo que respecta a su forma, sólo puede ser llamado moral si él se dedica a las ciencias realmente [A 303] por amor al deber, comprendiendo que con ello satisface una obliga-

---

[ns] Véanse las notas 14 y «lt».

[nt] Estamos en el universalismo de la razón ilustrada, y ése es el ámbito en el que se inscriben todos estos deberes que vamos viendo. El nacionalismo comenzará a despuntar más tarde, en los *Discursos a la nación alemana* de 1808, ante una Alemania ocupada por las fuerzas napoleónicas, o sea, frente al fracaso de los ideales universalistas de la Revolución Francesa, de los que Napoleón se había servido para extender el nacionalismo francés. Pero ya venía gestándose a través del concepto de *Volksgeist* (espíritu del pueblo) en Herder.

ción frente a la especie humana. Aquí sólo preguntamos: *qué* debe hacer. Eso se puede contestar partiendo de lo anteriormente [dicho]. Él debe, por una parte, conocer el objeto de la cultura de su época; por otra parte, hacerlo progresar. Esto último ha de procurarlo con sinceridad, pues únicamente así adquiere realmente para sí un valor propio. Y si acaso no fuera capaz de eso, ha de tener al menos la firme voluntad, el celo y la aplicación para hacerlo; en ese caso tampoco su existencia ha sido inútil: al menos ha mantenido viva la ciencia en su época, y es un eslabón de la cadena en la transmisión de la cultura. También dar vida al espíritu de la investigación es un mérito verdadero e importante.

Un amor riguroso por la verdad es la verdadera virtud del docto. Él debe hacer progresar el conocimiento del género humano, y no solamente jugar con él, por así decir. Él, como cualquier otro [hombre] virtuoso, debe olvidarse de sí mismo en su fin. ¿Para qué podría servir exponer brillantes paradojas, o seguir defendiendo y sosteniendo errores que se le han deslizado? Exclusivamente para alimentar su egoísmo. Eso lo desaprueba enteramente la ética, e igualmente lo tendría que desaprobar la prudencia[nu], pues únicamente lo verdadero y lo bueno permanece en la humanidad, y lo falso, por mucho que al principio reluzca, se pierde.

* * *

[F 348] § 30

Sobre los deberes del educador moral del pueblo

I

Los hombres, en su conjunto, constituyen una única comunidad moral. La disposición de ánimo moral de cada individuo es la de difundir la moralidad en el mundo[285] tanto como pueda y sepa, es decir, hacer que todos tengan la misma disposición de ánimo que él, por cuanto que cada uno considera necesariamente su propio modo de pensar como el mejor; en caso contrario, sería carecer de conciencia si se perseverara en él. Ahora bien, todos los demás consideran igualmente su modo diferente de pensar como el mejor por la misma razón. En consecuencia, de ello se desprende, como un fin global para toda la comunidad moral, éste: producir una unanimidad sobre los asuntos[286] morales. Ése es el fin último de toda la acción recíproca entre los seres morales.

[nu] Ni la ética de Kant ni la de Fichte son una ética de la prudencia, pues ésta se rige heterónomamente por la constitución del mundo, por el orden y las leyes de los objetos y de las circunstancias, mientras que para ellos el principio de la moralidad es la autonomía de la libertad, el que ella se rige primariamente por su modo originario de ser. Por otra parte, en el § 4 de la «Ascética», que se ha traducido aquí como apéndice, Fichte condena lo que llama «estado de ánimo meramente especulativo», esto es, dedicarse a la teoría por la teoría, sin compromiso alguno con sus consecuencias prácticas, no teniendo la moralidad como fin último de todo ser racional. Éste es un peligro que asedia al docto.

[285] *außer sich* = fuera de sí.

[286] *Gegenstände* = objetos.

En la medida en que la sociedad es considerada desde este punto de vista, ella se llama *iglesia*. Luego la iglesia no es algo así como una sociedad particular, como a menudo se piensa, sino únicamente un aspecto específico de la misma y [A 304] única gran sociedad humana. Todos pertenecen a la iglesia en la medida en que tienen un modo recto y moral de pensar, y todos deben pertenecer a ella[nv].

II

Tal deber universal que todos tienen de transformar moralmente a los demás puede ser transferido a un estamento particular, y es transferido a él; no en el sentido de que con esta transferencia alguno sea liberado enteramente de este deber de trabajar por el mejoramiento de los otros si se le presenta la ocasión para ello, sino únicamente en el de que él deja de *tenérselo que poner expresamente como un fin particular*. Las [F 349] personas de este estamento son, en esa medida, funcionarios, servidores de la iglesia. Todos tendrían que formar a todos; por tanto, aquel a quien ellos le han transferido su deber, forma *en nombre de todos*. Él ha de partir de aquello sobre lo cual todos están de acuerdo: del símbolo; sobre esto ya se ha hablado anteriormente y se ha demostrado eso mismo a partir de otro fundamento[nw]. Él tiene que dirigirse hacia aquello sobre lo cual todos están de acuerdo. Por consiguiente, ha de ver más allá que los individuos: tiene que hacerse con el resultado mejor y más seguro de la cultura moral de la época, y hacia él ha de conducirlos. Él es, por tanto, y debe ser necesariamente, un docto en esta materia particular. Todos deben llegar a estar de acuerdo; pero también durante su progreso deben seguir estando de acuerdo; por eso él tiene que ir siempre de tal manera que todos puedan seguirle. Él se eleva ciertamente con la mayor rapidez posible, pero con la rapidez con la que es posible elevar a todos unidos, no a uno o a varios individuos. En cuanto él, en su exposición, vaya demasiado deprisa y por delante de la cultura de todos, deja de hablar para todos y de hablar en nombre de todos, y habla en su propio nombre. Esto último puede muy bien hacerlo como persona privada, o bien allí donde él también habla en su propio nombre y expone los resultados de su propia razón, en la república de los doctos; pero allí donde habla como servidor de la iglesia, no representa a su propia persona, sino a la comunidad.

III

La moralidad se desarrolla por sí misma con la libertad y mediante la mera educación racional en el trato con los otros, y únicamente a partir del corazón del hombre. No puede ser producida artificialmente, por ejemplo mediante una convicción teóri-

---

[nv] Esta traducción moral-racional del concepto de iglesia se encuentra en el libro de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

[nw] Se trata del «símbolo de la fe», aquello en lo que todos los creyentes comulgan. Véase F 236, 241-252; A 213, 217-226.

ca, como hemos visto con claridad anteriormente[nx]. El sentido moral es presupuesto en todas las instituciones públicas destinadas a la formación; y esto es algo de lo que el eclesiástico ha de partir necesariamente: sólo eso hace posible su cargo y sobre él está edificado. Los hombres inmorales no tienen ninguna iglesia y ningún [A 305] representante por lo que respecta a sus deberes frente a ella. [F 350] De esto se sigue que el propósito de las instituciones religiosas públicas no puede ser en modo alguno presentar demostraciones teóricas y construir el edificio de la ética o, en general, especular sobre los principios; la comunidad no se da a sí misma esas demostraciones, pues ella ya cree por el hecho mismo de que es una comunidad. Su fe es un *factum,* y es un asunto exclusivo de los doctos desarrollarla desde principios *a priori.* El fin de las ideas morales públicas, por tanto, no puede ser otro que el de vivificar aquel sentido ya universalmente presente y fortalecerlo; el de eliminar todo lo que pudiera hacerlo internamente vacilante y lo que pudiera impedir exteriormente que se muestre en acciones. Pero no existe nada así excepto la duda sobre si el fin final de la moralidad puede ser promovido en general, si existe realmente un progreso en el bien, o si toda esta disposición de ánimo no es una ilusión que va a parar en un absurdo. No hay nada que pueda vivificar y fortalecer esa disposición de ánimo como la fe firme de que la promoción del fin de la razón es ciertamente posible, y de que aquel progreso hacia lo mejor sucede necesariamente. Pero esa fe, cuando se la investiga más de cerca, es la fe en Dios y en la inmortalidad. La promoción del bien no va hacia adelante según una regla si no hay ningún Dios; pues esa promoción no se halla ni en el curso de la naturaleza, la cual no establece ninguna relación con la libertad, ni está bajo el dominio de los seres finitos por la misma razón, porque los seres finitos únicamente actúan con la fuerza natural. Y «esa promoción va hacia adelante necesariamente según una regla» significa «hay un Dios». Igualmente tampoco progresamos hacia nuestra meta última, según un plan, si no perduramos eternamente; pues nuestra meta no puede ser alcanzada en ningún tiempo[ny].

Luego el educador del pueblo trata preferentemente los artículos de la fe. No es que él los deduzca *a priori* –la fe se sigue directamente de la disposición de ánimo mo-

---

[nx] Véase § 25, punto II.

[ny] Recuérdese que en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* se trataba a Dios y a la inmortalidad como dos postulados de la misma. El postulado de la inmortalidad aparecía ciertamente ligado a la perfección en la virtud, pero el de Dios tenía como objetivo asegurar la felicidad del justo. En Fichte, por el contrario, ambos postulados se refieren exclusivamente al fomento y plenitud de la virtud. En qué sentido se puede hablar aquí de Dios, no, por supuesto, desde el punto de vista del teísmo, lo explica Fichte en su famoso artículo «Sobre nuestra fe en un gobierno divino del mundo» (1798). Por lo que se refiere a la inmortalidad, ha sido siempre una piedra de tropiezo el que ese postulado introduzca la temporalidad en lo nouménico, lo que no sería temporal. Fichte es más audaz. Comprende que la inmortalidad requiere que no se rompa con la identidad de la conciencia y por tanto que continúe la conexión de los fenómenos y del propio cuerpo. Tal vez nos vayamos a una materia más sutil (ya lo había pensado así Leibniz: *Nuevo sistema,* § 7; *Principios de la naturaleza y de la gracia,* § 6; *Monadología,* §§ 71-77), quizá al Sol o a otros cuerpos celestes (*Vorlesungen über Platners Aphorismen,* GA II/4, 333-334, 337-338, 342, 349-350; *Ideen über Gott und Unsterblichkeit,* GA IV/1, 166-167; *Vorlesung über Logik und Metaphysik SS 1797,* GA IV/1, 446-448). «Disolución y seguidamente vida en una nueva esfera superior [...] Y así de nivel en nivel» (*Vorlesungen über Platners Aphorismen,* GA II/4, 350). Iremos hacia mundos más finos y elevados, nos dirá en la *Sittenlehre (Ética)* de 1812 (FW XI, 81-82).

ral, y el educador del pueblo presupone necesariamente tanto lo uno como lo otro–, sino que él vivifica esa fe precisamente presuponiéndola como conocida y llamando de esa manera la atención de los hombres hacia Dios y la [F 351] inmortalidad. Es una ventaja muy grande para los hombres tener una iglesia exterior, el que ellos estén acostumbrados a relacionar incluso la más ínfima ocupación que puedan desempeñar con lo más sublime que al hombre le cabe pensar, con Dios y la eternidad.

De igual modo, el cargo del educador del pueblo es el de dar a la comunidad una enseñanza sobre la aplicación concreta del concepto de deber, cuyo amor él presupone con razón en todos. Todos ellos quieren vivir racional y moralmente; sólo que no saben bien cómo han de empezar y qué cosa se precisa: ése es el presupuesto del que él parte. Así como todos los individuos, si ellos estuvieran [A 306] unidos en una persona y pudieran hablar, enseñarían lo que cada uno sabe sobre ello, así habla el educador en el nombre de todos ellos. ¿Cómo se hace para llegar a este o aquel estado de ánimo que es sin más una parte del modo de pensar conforme al deber? Esta cuestión y otras semejantes las contesta él. Su enseñanza es enteramente práctica; pensada para la aplicación inmediata.

En general –y esto es para él la regla principal–, *él no demuestra, no polemiza,* pues presupone los artículos de la fe como ya conocidos y aceptados, y presupone la buena voluntad como ya existente. En la asamblea de los creyentes es enteramente contrario al fin aplastar a los blasfemos, sacudir a los pecadores impenitentes, dirigirse a la comunidad como a una banda de malos muchachos. Se debe suponer que éstos no vendrían a la asamblea; y quien en ella aparece, ya con eso hace una pública confesión de su fe y de su buena fe. Además, dado que el educador habla en nombre de la comunidad y en su nombre, no, por cierto, en nombre de Dios –pues él mismo, del mismo modo que la comunidad, está bajo Dios, y delante de Él no es sino un pobre pecador, como también los otros–, él habla justamente así como podrían hablar los otros, como un consejero, no como un legislador: desde la experiencia, no desde principios.

[F 352] IV

Con los no creyentes decididos y con aquellos que no reconocen ni respetan ningún deber –pues esto únicamente es la verdadera falta de fe–, el educador del pueblo no tiene que tratar delante de la comunidad, como acabamos de recordar, pero sí *en particular.* El modo como hay que transformar a esas personas ya ha sido indicado anteriormente[nz]. Condúzcalos al interior de sí mismos; enséñeles a apreciarse a ellos mismos más de lo que han podido hacerlo hasta ahora. En el fondo del no creyente se halla siempre un secreto desprecio de sí mismo y una desesperanza en sí mismo. Ese fundamento es el que hay que extirpar, y entonces cae naturalmente lo que sólo descansaba en él.

Así se comporta el educador del pueblo en todas las necesidades morales particulares de los individuos. Él está siempre dispuesto a dar un consejo sobre todo lo que cae dentro de eso. Busca también a quien no le busca; pero, y ello es lo principal, con modestia y respeto a la dignidad humana y a la autonomía de cada uno. Él se convierte

[nz] Véase § 25.

en un consejero particular en cuestiones de conciencia sólo en el caso de que alguien se lo pida expresamente. Él no tiene el derecho de imponerse.

[A 307] V

El deber enteramente propio y característico del educador del pueblo es el de dar buen ejemplo. Él no lo da únicamente para sí, sino para toda la comunidad, de la que es el representante.

La fe de la comunidad reposa en su mayor parte en la de él, y si se toma rigurosamente el asunto, no es en buena medida algo muy distinto a una fe en la fe de él. Él no es realmente para los individuos esta persona determinada, sino que es para ellos el representante de la comunidad moral, de toda la iglesia. Lo que expone no debe exponerlo como algo aprendido y especulativamente encontrado, sino como algo obtenido de la propia experiencia interior; y justamente en eso creen ellos, porque aquí todo es simplemente resultado de la experiencia. Pero si su vida contradice [sus palabras], entonces nadie cree [F 353] en su experiencia; y, dado que ellos únicamente podían creer en ésta, por cuanto que él ni puede ni debe añadir demostraciones teóricas, no se le cree absolutamente nada de lo que dice.

* * *

§ 31

Sobre los deberes del artista

Dado que he hablado de la relación que el docto y el educador moral del pueblo guardan con la formación del género humano, por una parte se halla en mi camino, en vistas a la completud, el hablar también del artista, que tiene un influjo igualmente grande sobre esa formación, sólo que no tan directamente percibido. Por otra parte es una necesidad[287] de nuestra época que cada uno haga lo que está en él para llegar a hablar de este asunto.

El arte no forma sólo el entendimiento, como el docto, o sólo el corazón, como el educador moral del pueblo, sino que forma a todo el hombre en su unidad. Aquello a lo que él se dirige no es el entendimiento ni el corazón, sino al ánimo entero en la unión de sus facultades; es una tercera cosa, compuesta de ambas[ña]. Lo que él hace

[287] *Bedürfniß* = necesidad interna sentida; su época, iniciándose ya el movimiento romántico, siente esa necesidad interna de pensar sobre el arte.

[ña] Lo estético se presenta en la *Crítica del Juicio* de Kant y, por tanto, en el marco general de la misma, a saber, dentro de la tarea de investigar la unión sintética entre naturaleza y libertad, como se explica en su Introducción. Esta unión aparecería por tanto también en el arte, gracias a lo cual el hombre dejaría de ser un fragmento, algo escindido, y retornaría a la unidad perdida por la reflexión y la cultura ilustrada. Ésta es una idea central de Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), y Fichte la recoge: el arte forma y unifica de nuevo a todo el hombre.

no se puede expresar quizá mejor que diciendo: *él convierte el punto de vista transcendental en común*. El filósofo se eleva a sí mismo y a otros a ese punto de vista con trabajo y siguiendo una regla. El espíritu artista[288] está allí sin pensarlo de una manera determinada; no conoce ningún otro [punto de vista]; y eleva hacia él a aquellos que se entregan a su influjo de un modo tan inadvertido que no son conscientes del tránsito[ñb].

Voy a explicarme más claramente. Desde el punto de vista [F 354] transcendental, el mundo [A 308] es hecho; desde el punto de vista común, él es dado; desde el estético, él es dado, pero sólo según el aspecto como ha sido hecho. El mundo, el mundo dado y real, la *naturaleza*, pues sólo hablo de ella, tiene dos aspectos: él es producto de nuestra limitación, [y a la vez] es producto de nuestro libre actuar, se entiende que de nuestro actuar *ideal* (no de nuestra acción efectiva real)[ñc]. Bajo el primer aspecto, el mundo es él mismo limitado por doquier; bajo el segundo, él mismo es libre por doquier. La primera visión es la común; la segunda, la estética. Por ejemplo, toda figura en el espacio ha de ser considerada como una limitación por medio de los cuerpos vecinos; [y a la vez] hay que considerarla como una manifestación del contenido[289] y de la fuerza interna del cuerpo mismo que la tiene. Quien sigue el primer aspecto, no ve sino formas contorsionadas, aplastadas, angustiadas, ve la fealdad; quien sigue el segundo, ve el contenido vigoroso de la naturaleza, ve la vida y el esfuerzo ascendente, ve la belleza. De igual modo en lo supremo. La ley moral ordena absolutamente y oprime toda inclinación natural. Quien la ve así se comporta en relación a ella como un esclavo. Pero ella es a la vez el Yo mismo; ella viene de la íntima profundidad de nuestro propio ser; y, si la obedecemos, sólo nos obedecemos a nosotros mismos. Quien la contempla así, la contempla estéticamente. El espíritu artista ve todo desde el lado hermoso; lo ve todo libre y vivo.

---

[288] *Der schöne Geist* = el espíritu bello, que aquí hace alusión a *die schöne Kunst* (el arte).

[ñb] Ésta es una idea que retomará Schelling dos años después en su importante libro *Sistema del idealismo transcendental*. Por eso, porque el arte convierte el punto de vista transcendental en común, la intuición estética se convierte para él en órgano de la filosofía [ed. cast.: Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 160 y 425]. Y dado que él eleva hasta el punto de vista transcendental, el del filósofo, cerrándose así el círculo de la génesis de la subjetividad (que para Schelling es el de toda la realidad, incluida la de la naturaleza), con la figura del genio se concluye el *Sistema*. Esa posición del arte y del genio en la cumbre del mismo hace que la obra sea propiamente romántica. Pero las intuiciones básicas las encontramos aquí, en Fichte.

[ñc] Para los que siguen opinando, según una tradicional y constante malinterpretación, que el Yo de Fichte sustituye la función del Dios omnipotente y crea desde sí el mundo *ex nihilo*, lo cual sería sin más la locura, es especialmente oportuno este texto, donde Fichte aclara una vez más que su Yo no es el fundamento real del mundo, sino sólo su fundamento ideal, es decir, la acción ideal que lo hace objeto de conciencia, de experiencia: el Yo «pone algo en sí» y «pone eso mismo en el No-Yo» es exactamente lo mismo. Por consiguiente, el Yo no es fundamento de la realidad del No-Yo de otra manera a como lo es de la determinación en sí mismo, de su padecer; es meramente fundamento ideal» (*Grundlage*, FW I, 174 = GA I/2, 325). «En mi Doctrina de la Ciencia atribuyo al ser finito una imaginación creadora, es decir, una facultad de crear absolutamente la materia; se entiende que la materia ideal, para la representación, pues para un ser finito no se puede hablar de otra» (Fichte, «Erklärung», GA I/3, 213). Véase también GA II/5, 114 y 118 y FW II, 348. Philonenko habla de un idealismo semántico («Fichte», *Histoire de la Philosophie*, t. II, París, Gallimard, 1973, p. 908).

[289] *Fülle*, de lo que está lleno.

No hablo aquí de la gracia y de la serenidad que esta visión proporciona a toda nuestra vida; aquí únicamente he de llamar la atención sobre la formación y el ennoblecimiento que obtenemos con ello para nuestro destino último.

¿Dónde está, pues, el mundo del espíritu artista? En el interior de la humanidad, y en ningún otro lugar. Por tanto, el arte conduce al hombre al interior de sí mismo y le familiariza con ese lugar. Le arranca de la naturaleza dada y lo hace autónomo y únicamente para sí. Y la autonomía de la razón es, por cierto, nuestro fin último.

El sentido estético no es la virtud, pues la ley moral exige autonomía según *conceptos*, mientras que el sentido estético viene por sí mismo, sin ningún concepto. Pero él es preparación para la virtud, le prepara el terreno, y cuando aparece la [F 355] moralidad, encuentra ya concluida la mitad del trabajo: la liberación de los lazos de la sensibilidad[ñd].

La formación estética tiene, en consecuencia, una relación sumamente eficaz con la promoción del fin de la razón, y se pueden prescribir deberes relativos a ella. No se le puede poner a nadie como deber: «Cuida de la formación estética del género humano», pues hemos visto que el sentido estético no depende de la libertad y no se deja formar mediante conceptos, sino que ha de venir por sí mismo. Mas en nombre de la ética se les puede [A 309] hacer a todos la siguiente prohibición: «No pongas obstáculos a esta formación y no la hagas imposible, en cuanto esté de tu parte, difundiendo la falta de gusto». El gusto, en efecto, lo puede tener cualquiera; puede ser formado con libertad: cada uno puede saber, por tanto, qué es contrario al gusto. Mediante la difusión de la falta de gusto por la belleza estética no se deja a los hombres en la indiferencia con la que esperan la formación futura, sino que se los deforma.

Sobre este asunto se pueden dar dos reglas.

1) Para todos los hombres. No te hagas artista contra la voluntad de la naturaleza; y eso sucede siempre contra su voluntad cuando no ocurre por su impulso, sino que es forzado a consecuencia de un propósito tomado caprichosamente. Es absolutamente verdadero que el artista nace. La regla pone riendas al genio, pero no proporciona el genio precisamente por eso, porque es una regla, porque tiene como fin la limitación y no la libertad[ñe].

[ñd] Estas ideas las toma Fichte de Kant y de Schiller. «El gusto hace posible, por decirlo así, el tránsito del encanto sensible al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento, al representar la imaginación también en su libertad, como determinable conforme a un fin para el entendimiento, y enseña a encontrar, hasta en objetos de los sentidos, una libre satisfacción, también sin encanto sensible» (Kant, *Crítica del Juicio,* § 59) al nacer de una mirada desinteresada hacia los objetos. «El tránsito del estado pasivo del sentir al activo del pensar y del querer no ocurre, por tanto, de otra manera que por medio de un estado intermedio de libertad estética, y aunque este estado en sí mismo no decide nada en nuestros conocimientos ni en nuestra manera de ser y pensar *(Gesinnungen),* y por consiguiente deja sin resolver nuestro valor intelectual y moral, es, no obstante, la condición necesaria y la única bajo la cual podemos llegar a un conocimiento y a una manera de ser y pensar. En una palabra: no hay otro camino para hacer racional al hombre sensible que hacerlo antes estético» (Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre,* Carta XXIII, 2).

[ñd] De nuevo se retoman aquí ideas kantianas sobre el genio. Éste no ha de imitar ni a la naturaleza (estética antigua) ni a los clásicos (estética desde el Renacimiento), sino que ha de sacar de sí, de su imaginación, las formas artísticas, ha de crear desde sí. Para ello no tiene reglas fijas (anticlasicismo), sino que es el genio el que da la regla (la forma adecuada) al arte. En consecuencia, esa capacidad no puede ser aprendida en una escuela por medio de conceptos,

2) Para el verdadero artista. Guárdate de abandonarte, por interés personal o por un afán de fama en el presente, al gusto corrompido de tu época; esfuérzate por representar el ideal que aletea ante tu alma y olvida todo lo demás. Que el artista se entusiasme únicamente por la santidad de su profesión, que aprenda sólo que, con la aplicación de su talento, no sirve a los hombres, sino a su deber, y él pronto contemplará su arte con otros ojos completamente distintos; con ello se hará un hombre mejor, un artista mejor[ñf]. Hay un dicho igualmente perjudicial para el arte que para la moralidad: *bello es lo que gusta*[ñg]. Lo que [F 356] gusta a la humanidad formada, eso ciertamente, y sólo eso es bello; pero mientras ella no está aún formada –¿y cuándo lo estará alguna vez?–, puede gustar a menudo lo más carente de gusto porque es la moda, y la obra de arte más atinada no encuentra ninguna aprobación porque la época no ha desarrollado aún el sentido con el que ha de ser captado.

* * *

[A 310] § 32

Sobre los deberes del funcionario del Estado

La constitución del Estado, según lo anteriormente [dicho], hay que contemplarla como el resultado de la voluntad común, que se ha manifestado mediante un contrato explícito o tácito. El consentimiento dado tácitamente y la sumisión a ciertas disposiciones vale igual que el consentimiento explícito en caso de necesidad, como hemos mostrado anteriormente[ñh]. Lo que el Estado permite [a cada uno] en la esfera comunitaria de la libertad de todos, lo puede hacer cada uno con buena conciencia, pues, según el supuesto, sus conciudadanos han renunciado en esa medida a su libertad. Sin el permiso del Estado se ha de temer en toda acción libre dentro de esa esfera comunitaria que con ella se ocasione un daño a la libertad de los otros.

---

sino que es un don de la naturaleza. Las reglas del gusto o sentir común le ponen límites al genio a fin de que éste logre hacer obras entendibles por sus congéneres, que extienda el sentir común. Véase la *Crítica del Juicio,* §§ 46-50 y 57.

[ñf] El olvido de esas implicaciones prácticas, que deben sin embargo constituir el horizonte último de toda actividad racional, es lo que Fichte denomina «el estado de ánimo meramente especulativo» en el § 4 de su «Ascética», un manuscrito que se traduce aquí como apéndice.

[ñg] «Lo agradable *(Angenehme),* lo bello, lo bueno, indican por tanto tres relaciones diferentes de las representaciones con el sentimiento de placer y displacer, con referencia al cual nosotros distinguimos unos objetos de otros, o unas representaciones de otras. Las expresiones adecuadas a cada uno de ellos, con las cuales se designan la complacencia en los mismos, tampoco son iguales. Agradable es para alguien aquello que le deleita *(vergnügt);* bello, lo que simplemente le gusta *(gefällt);* bueno, lo que es apreciado *(geschäzt),* aprobado *(gebilligt),* es decir, aquello en lo que él pone un valor objetivo. El agrado vale también para los animales irracionales; la belleza sólo para los hombres, o sea, para seres animales pero racionales, pero no meramente en cuanto racionales (por ejemplo, los espíritus [que no podrían acceder a la belleza por faltarles la sensibilidad, ni tampoco los animales por carecer de reflexión y libertad]), sino a la vez en cuanto animales [en cuanto que son síntesis de libertad y naturaleza]; pero lo bueno [es válido] para todo ser racional en general [por ejemplo, también para Dios, o para espíritus puros, al menos como hipótesis]» (Kant, *Crítica del Juicio,* § 5).

[ñh] Véase § 18, punto V, sobre todo F 238-239, A 215-216.

El funcionario del Estado –hablo aquí especialmente de los más altos, que toman parte en la legislación y gozan de inapelabilidad– no es otra cosa que el administrador de esa voluntad común: él ha sido instalado e investido con el deber por todos los estamentos, y no tiene el derecho de modificar la constitución de manera unilateral. Considerarse así es para él una cuestión de conciencia moral; pues justamente la forma[ñi] que le ha sido entregada, y sólo ella, es aquella dentro de la cual todos pueden actuar con buena conciencia. Si él la [F 357] modifica arbitrariamente de tal manera que la protesta contra esa modificación se hace oír, él oprime con ello la conciencia moral de todos y los conduce a dudar entre la obediencia a él y los deberes que ellos tienen frente a la libertad de todos los demás.

Ahora bien, hay una regla del contrato social derivada de la razón pura. La [ley] positiva que él ha de administrar puede desviarse mucho de ella, puede ser dura, puede ser injusta. ¿Cómo debe proceder él en ese conflicto? Ya hemos contestado anteriormente a esa cuestión en gran parte:

En primer lugar le es lícito, ciertamente, hacerse cargo de la administración de esta constitución positiva que, según su opinión, no es completamente conforme a la constitución puramente racional; más aún, incluso es para él un deber si es llamado para eso. Pues alguna constitución ha de haber, porque, de otra manera, no tendría lugar la sociedad ni aquello para lo cual ella existe: el progreso hacia lo mejor. La actualmente existente es, sin embargo, según la presunción, conforme a la voluntad de todos; pero está permitido a todos renunciar a su derecho y desistir de ella. Ahora bien, es una exigencia de la razón y al mismo tiempo una disposición de la naturaleza que el [A 311] vínculo social se acerque poco a poco al único que es conforme al derecho. El gobernante, que tiene que regir el Estado con ese fin, ha de conocer por eso este último[ñj]. Quien se eleva por encima de la experiencia común a partir de conceptos se llama, según [lo dicho] anteriormente, un docto; el funcionario del Estado tiene que ser, por tanto, un docto en su materia. Ningún príncipe que no participe de las ideas puede regir bien, dice Platón[ñk]; y eso es precisamente lo mismo que decimos aquí.

Él conoce necesariamente lo siguiente. Por una parte, la constitución a la que él está obligado, los contratos explícitos o tácitos sobre los que descansa esa constitución; por otra parte, cómo debe ser la constitución del Estado, o sea, el ideal. Finalmente, el camino que ha de tomar la humanidad en general, y en particular su pueblo, para llegar a participar de la misma.

[F 358] Su forma de gobernar puede ser descrita en esta breve fórmula: lo que exige el derecho absoluto, el Derecho natural, imponlo sin más, sin atenuación ni complacencias. Lo que es exigido únicamente por el derecho positivo escrito, imponlo simplemente en la medida en que puedas considerarlo como el resultado permanente de la voluntad de los interesados en ello. Voy a explicarme más claramente. Por lo que respecta a lo primero[ñl], es una proposición enteramente falsa que el gobierno se insti-

---

[ñi] Esto es, la constitución como forma legal de gobierno.

[ñj] El vínculo social que es conforme a derecho.

[ñk] Platón (427-347), *La República* V-VII; 473 c 11 - e 5, 484 b 3 - c 4 y 519 b 7 - d 7.

[ñl] Al derecho absoluto o natural.

tuya para el mayor bien de los gobernados *(salus populi suprema lex esto).* El derecho es porque debe ser, es absoluto, debe ser realizado aunque nadie se encontrara bien con ello *(Fiat iustitia, et pereat mundus).* En relación a lo segundo[ñm], no va contra el Derecho natural, como se ha recordado anteriormente, que alguien desista de su derecho en beneficio de otro *(Volenti non fit iniuria).* Pero es absolutamente contrario al derecho que se le fuerce a esa renuncia. Si, por tanto, contra una ley en sí injusta, y que sólo puede ser justa bajo el supuesto del consenso unánime, se levanta una protesta abierta y general, es un deber absoluto del gobernante revocar la ley por mucho que griten contra una violación del contrato aquellos que ganan en esa injusticia. Si no surge ninguna protesta, él procede con buena conciencia ateniéndose a esa ley. (Dado que estos principios son fácilmente malentendidos y pudiera surgir de ellos un abuso peligroso, los voy a determinar con más precisión. El contrato de Estado, en la medida en que por él se establecen los derechos recíprocos sobre las personas, [A 312] no lo han hecho los individuos, sino los estamentos. Donde, por ejemplo, la nobleza es la que posee exclusivamente los puestos más altos del Estado y la pura propiedad de la tierra [bajo el título de feudos[290]; los otros bienes no son entonces en su mayor parte propiedad pura], ella tiene eso a consecuencia de un contrato la mayor parte de las veces sólo tácito con el estamento de los burgueses. Este estamento, en efecto, se acomoda a ello y toma sus medidas en consecuencia, haciéndose hábil para otras cosas. Así todo queda en orden, y el gobernante que, de una manera unilateral y sin ser requerido, revocase [F 359] esa constitución, actuaría por completo en contra del derecho y despóticamente; él está obligado respecto a ella, y la nobleza se ha sometido a él bajo la condición de que él la conserve. Si un ciudadano aislado, sin haberlo denunciado previamente, después de haber aprobado esa constitución con su comportamiento precedente, agrede los derechos presuntos de la nobleza, es punible y es castigado con justicia según la ley positiva que él ha reconocido tácitamente; en modo alguno será juzgado según el Derecho natural, que él debiera haber reclamado públicamente y *antes de la acción,* y no sólo después. Él quería servirse de la ventaja de la ley positiva; ¿cómo puede él después invocar una ley opuesta a ella? Si un ciudadano singular reclama su derecho como es debido ante el gobernante, rompe con ello su contrato con la nobleza y rompe también a la vez con esta misma reclamación su contrato con su propio estamento, junto con el cual había hecho el primero; él sale fuera de ese estamento y en consecuencia ha de renunciar también a aquellas ventajas que le correspondían por aquel contrato [por ejemplo, al derecho de practicar el comercio, en el caso de que la burguesía estuviera en posesión exclusiva de él]. Y ¿qué cosa desea uno así propiamente? Él desea ser admitido en el estamento de la nobleza; y eso, con tal de que su situación externa lo permita, se le ha de conceder en derecho. Por consiguiente, los individuos que se quejan de una violación del contrato social han de poder cambiar de estamento. Ése es el único medio de reparar la injusticia en respuesta a su reclamación. Un Estado que se ha de soportar ha de ofrecer esa facilidad de cambiar de estamento; lo contrario es absolutamente contrario a derecho, y ningún

[ñm] A la ley positiva escrita.

[290] *Rittergütter* = los feudos o señoríos asignados a los nobles caballeros.

gobernante puede tolerarlo con buena conciencia. Así es, por ejemplo, la servidumbre de la gleba *(glebae adscriptio);* la prohibición, para ciertos estamentos, de estudiar es absolutamente contraria a derecho. Pero si todo el estamento de los burgueses, o al menos una mayoría muy relevante del mismo, reclama su Derecho natural, entonces sería un deber absoluto del gobernante proceder a [F 360] una revisión de la legislación sobre este punto, lo quiera la nobleza o no. Si los estamentos [A 313] privilegiados fueran sabios, no dejaría que se llegara a una reclamación semejante, sino que renunciarían ellos mismos poco a poco a sus privilegios.)

La perduración de semejantes contratos se funda en la ignorancia y en la torpeza de los estamentos desfavorecidos[291]; en el desconocimiento de sus derechos y en la falta de habilidad para practicarlos. Conforme la cultura sube y se extiende, cesan esos privilegios; y es un fin de la naturaleza y de la razón que cesen, y que se dé entre todos los ciudadanos una completa igualdad de *nacimiento* –sólo en este aspecto, pues la profesión que después se elige crea de nuevo diferencias–; ya por eso también ellas tienen el fin de que la cultura se extienda. La cultura es el fundamento de toda mejora; por eso es absolutamente contrario al derecho y al deber detenerla o dejar que la detengan los estamentos interesados en las tinieblas. *Obscurantismo* es, entre otras cosas, también un delito contra el Estado tal y como éste debe ser. Para el gobernante que conoce su destino[292], es un asunto de conciencia moral el apoyar la ilustración.

Una de las determinaciones supremas de la constitución del Estado exigida por la razón pura es la de que el gobernante sea responsable ante el pueblo; y precisamente en eso la mayor parte de los Estados existentes se desvían del ideal de la razón, en que en ellos no se ha introducido esa responsabilidad. El gobernante de un Estado semejante que gobierna según las ideas no puede, por cierto, dar cuenta en realidad de la responsabilidad exigida por la razón, puesto que no hay nadie ante el cual él pudiera hacerlo; pero el gobierna *como si* fuera responsable, de manera que él está siempre preparado a dar cuentas si fueran exigidas[ñn].

Todo lo dicho hasta ahora vale únicamente para el poder supremo, sea éste transferido a una única persona o repartido entre varios, un poder que no conoce un juez superior por encima de sí (excepto la nación, si ésta fuera capaz de sentarse en un tribunal). El funcionario subalterno [F 361] está estrictamente ligado a la letra de la ley. Apenas hay algo que sea más contrario al fin en un Estado que el que el funcionario

---

[291] *bevortheilten* = privilegiados, pero el sentido de la frase pide lo contrario, y podemos suponer que se trata de un simple *lapsus*.

[292] *Bestimmung* = destino, determinación; es decir, que conoce para qué está allí, un «para qué» determinado por la ley moral.

[ñn] El gobernante de un Estado donde aún no se ha introducido esa responsabilidad suya ante el pueblo ha de regirse por las ideas morales y legales de la razón y actuar, por tanto, como si tuviera de hecho que responder ante el pueblo, cuya comunidad, como hemos visto, es el fenómeno propio de la razón: «El verdadero objeto del fin de la razón es siempre la comunidad de los seres racionales» (F 343, A 300). Esa idea del «como si» la encontramos también en el pensamiento político kantiano, esto es, la de un gobierno autocrático que se rige sin embargo por la idea de una constitución elaborada por el pueblo y mediante las leyes que éste se hubiera dado en caso de que fuera ya ilustrado, y todo esto como camino hacia ese ideal de ilustración (*Streit der Fakultäten* II, 6 nota y 8; Ak.-Ausg. VII, 87 nota y 90-91).

subalterno se erija en intérprete de la ley. Por ese medio ocurre siempre una injusticia, pues la parte perdedora es juzgada según una ley que el juez ha creado sólo ahora, después del hecho, mediante su interpretación. Claro que también las leyes no deberían ser de tal modo que se dejaran interpretar, torcer y darles la vuelta; su indeterminación es un mal muy grande para un Estado. Si surgen protestas con la ley positiva por razones de Derecho natural, en ese caso el funcionario subalterno no debe ciertamente imponer la ley positiva; pero no debe hacer directamente nada, sino enviar el asunto a la autoridad suprema, el poder legislativo.

[A 314] En suma: toda constitución que no haga imposible, ni en general ni para los individuos particulares, el progreso hacia lo mejor, es conforme al derecho y se la puede servir con buena conciencia. Enteramente contraria al derecho es únicamente aquella que tiene el fin de conservar todo así como está en el presente.

* * *

§ 33

Sobre los deberes de las clases inferiores del pueblo

Las clases inferiores del pueblo, como ya se ha visto anteriormente[ññ], están destinadas a operar directamente sobre la naturaleza irracional con vistas a los seres racionales, a fin de adaptar aquélla a los fines de éstos.

Según mi presupuesto, no tengo aquí que tratar de las clases inferiores del pueblo directamente, sino de aquellos que tienen que formarlas. Describo, por tanto, únicamente la disposición de ánimo a la que han de elevarse.

[F 362] 1) La dignidad de cada hombre, el respeto que se tiene a sí mismo, y con él su moralidad, dependen sobre todo de que relacione su ocupación con el fin de la razón, o, lo que significa lo mismo, con el fin que tiene Dios con los hombres, y de que él pueda decir: «Es voluntad de Dios lo que hago»[ño]. Eso se lo pueden decir a sí mismos con el mayor de los derechos los miembros de las clases inferiores del pueblo. Si ellos no constituyen el *summum* de la humanidad empírica, son sin embargo, con seguridad, su apoyo. ¿Cómo puede investigar el docto, enseñar el educador del pueblo, gobernar el funcionario del Estado, si previamente todos ellos no pueden vivir?

La dignidad de estos estamentos crece cuando se piensa y se les hace pensar que justamente de ellos ha dependido y seguirá dependiendo siempre el progreso de la humanidad hacia lo mejor. Pues si la humanidad debe dar un considerable paso hacia adelante, tiene que perder el menor tiempo y la menor fuerza posibles en trabajos mecánicos; la naturaleza ha de hacerse suave, la materia, dúctil, y todo ha de llegar a ser de tal manera que, con poco esfuerzo, se les asegure a los hombres lo que precisan y que la lucha contra la naturaleza deje de ser una ocupación tan importante.

[ññ] Véase § 28.

[ño] Desde el punto de vista filosófico se habla de «razón», desde el religioso y popular, de «Dios».

[A 315] Por este destino, el deber absoluto de las clases inferiores es el de perfeccionar su industria y llevarla a cotas más altas, porque esto condiciona el progreso del género humano en general. Es el deber de cada uno de los individuos de estas clases al menos esforzarse en satisfacer esta exigencia. Sólo así puede él pagar su puesto en la serie de los seres racionales. De otra manera, él es simplemente un miembro en la serie de transmisión de su oficio. (Algunos escritores han sostenido que el inventor del arado tiene un mérito mucho mayor que, por ejemplo, el inventor de una proposición meramente teórica en la geometría. Contra esto se ha hablado en los últimos tiempos muy acaloradamente, de manera equivocada, me parece: se ha mostrado así más la disposición de ánimo de un docto que la de un ser humano. Ambas partes tienen razón y no la tienen por igual. Ninguna de las dos [F 363] invenciones ni aquello a lo que pertenecen, el trabajo mecánico y la ciencia, tienen un valor *absoluto;* sólo les corresponde un valor *relativo,* en relación al fin de la razón. Ambas invenciones tienen por eso un valor bastante igual; y, por lo que se refiere a los inventores, es la disposición de ánimo la que determina el valor superior, no el éxito.)

Las clases inferiores del pueblo apenas pueden cumplir con su deber de llevar a un nivel superior su industria sin la dirección de las clases superiores que poseen directamente los conocimientos. Por consiguiente, es

2) *el deber de esas clases inferiores honrar a los miembros de las clases superiores.* Yo no hablo aquí de la sumisión a la que están obligados ante el que administra la ley en cuanto tal administrador, ni de la docilidad y confianza debidas frente al educador del pueblo como tal, pues ésos son deberes universales; sino del respeto que deben tener en general por los doctos y los artistas, incluso fuera de su oficio, como *hombres de una formación superior.* Pero ese respeto no consiste, por ejemplo, en manifestaciones externas de honor, ni en un respeto mudo y servil, sino en el presupuesto de que esos hombres entienden más y ven más allá que ellos mismos, y que en el fondo de su consejo y de sus propuestas para el mejoramiento de este o aquel procedimiento en la rama de la industria, de la vida doméstica, de la educación, etc., puede muy bien hallarse una verdad y una visión penetrante; no consiste en una fe y una obediencia ciegas, a las que ellos no están obligados, sino únicamente en la simple atención y la eventual aceptación de que estas propuestas pudieran muy bien ser razonables y ser dignas de seguir siendo examinadas. De manera breve: aunque no enteramente en el mismo grado, es el mismo estado de ánimo que acabamos de mostrar como [A 316] correspondiente a los hijos adultos frente a sus padres[ñp]. Esa veneración depende de la libre consideración y reflexión, y en consecuencia se la puede convertir en un deber, ciertamente no de manera directa, pero sí la reflexión que la promueve. Es sin más evidente [F 364] que si las clases inferiores rechazan todas las propuestas de mejora que les llegan de las clases superiores, aquéllas no pueden seguir progresando.

No obstante, hay que darse cuenta de que esta veneración se les niega a las clases superiores casi exclusivamente por su propia culpa, y que ella depende en su mayor parte del respeto que estas mismas clases superiores profesan a las inferiores. Respétese su libertad, pues, si no se es su autoridad y en la medida en que no se es, no se las

[ñp] Véase § 27, B), punto IV.

tiene que ordenar nada, sino únicamente aconsejar. Muéstrese respeto por su ocupación y hágaseles notar que se conoce la dignidad de ella. Si se quiere actuar sobre ellas, desciéndase hacia ellas. No hay otra vanidad más estéril que la de querer parecer docto delante de los incultos. Ellos no saben apreciarlo. La regla para el trato con ellos –que es a la vez la regla para toda exposición popular– es ésta: que no se parta de los principios; estos principios ellos no los comprenden y no pueden seguir el desarrollo del pensamiento; sino que se ha de reconducir todo lo que se les tenga que decir, tanto como sea posible, a su propia experiencia[ñq].

En general, la relación correcta entre las clases superiores y las inferiores, la acción recíproca adecuada entre ambas, es el verdadero apoyo fundamental sobre el que descansa el mejoramiento del género humano. Las clases superiores son el espíritu de la gran totalidad única que forma la humanidad; las inferiores, los miembros de esa totalidad; las primeras, el elemento que piensa e idea; las segundas, el que lo realiza. Es sano aquel cuerpo en el cual cada movimiento sigue a la determinación de la voluntad sin impedimento e inmediatamente; permanece sano en la medida en que el entendimiento continúe teniendo el mismo cuidado por el mantenimiento de todos los miembros. De igual modo en la comunidad de los hombres. Con tal de que esa relación sea como debe ser, muy pronto se establece por sí misma la relación correcta entre los restantes estamentos. Si los estamentos inferiores progresan adecuadamente en su formación –y progresan si prestan atención al [F 365] consejo de los estamentos superiores–, entonces el hombre de Estado deja de mirar con desprecio al docto, como si fuera un ocioso soñador, por cuanto que él mismo es impulsado por el curso de los tiempos a realizar las ideas del docto y las encuentra confirmadas en la experiencia; ni tampoco él es despreciado ya por el docto como un empírico carente de pensamiento. Entonces dejan también de estar en conflicto el docto y el así llamado eclesiástico, conflicto que muy a menudo se entabla en [A 317] una y la misma persona, porque el hombre común continuamente se hace cada vez más capaz de ir hacia adelante con la cultura de la época.

Difícilmente yo podría concluir este libro con algo más adecuado que indicando el punto fundamental sobre el cual reposa el mejoramiento de nuestra especie, en tanto que fin final de toda ética.

[ñq] En la Ilustración floreció una literatura que procuraba exponer de manera popular la filosofía y se alejaba de la exposición escolar y sistemática de la misma. Estos principios de filosofía para el público no docto los utilizará poco después Fichte en sus escritos populares de 1804-1806: *Los caracteres de la edad contemporánea* (1804), *Sobre la esencia del sabio* (1805) e *Iniciación a la vida bienaventurada* (1806).

[F XI, 119, A II/5,59][293]

Ascética como apéndice a la moral (lecciones impartidas en Jena en 1798; como apéndice a la *Ética* editada)

[293] «F» y el número que le sigue corresponden también aquí a la edición del hijo de Fichte y a su paginación esta vez en el volumen XI (reimpresión en Berlín, Walter de Gruyter, 1971). «A» se refiere, como en la *Ética*, a la edición de la Academia Bávara de Ciencias, dirigida por R. Lauth, y la numeración que le sigue es la paginación de esta obra en su tomo II/5. El tomo correspondiente a ambas ediciones está indicado sólo esta primera vez.

[F 121]

§ 1. Concepto previo de ascética

Toda ciencia pura considera su objeto simplemente según su concepto *a priori,* sin tener en cuenta las diferencias accidentales que descansan o bien en las distinciones originarias de los individuos singulares, los incluidos en el concepto objetivo, o bien en el uso o mal uso de la libertad que ellos hagan; este uso o mal uso pueden haber producido ciertas inclinaciones y costumbres. También la moral ha de proceder así, y eso ha hecho la nuestra. Presenta al hombre en general, es decir, al ser natural, en el cual se encuentra un impulso de la naturaleza, y refiere a él la ley moral de la razón sin asignarle una determinada posición frente a la moral, ni a causa de su condescendencia ante ese impulso natural, ni por la incorporación del mismo en su carácter. La moral recibe al hombre de manera enteramente pura de la mano de la naturaleza.

De igual modo opera la *doctrina filosófica del derecho,* así traemos a colación el ejemplo que mejor puede aclarar mi concepto. Ella toma a los hombres en general como seres meramente naturales, y pregunta: ¿cómo se puede compaginar el uso de su libertad en sus mutuas relaciones sin un acuerdo previo, sobre la base de una constitución ya existente en la que quizá no se ha tenido plenamente en cuenta la razón, ni se ha escuchado su propósito?[ñr] De ahí surge ese abismo entre *teoría* y *praxis,* esto es, [entre la teoría y] su inmediata aplicación a la vida. La ciencia pura, cuando ella ha de ser utilizada y [F 122] ha de determinar lo existente, no se ajusta: lo existente no se deja enlazar a sus proposiciones teóricas, ella se muestra no práctica.

Ahora bien, eso no perjudica en modo alguno a la ciencia; sólo una falta absoluta de comprensión, por la que no se sabe ni qué es teoría ni qué es praxis, ni absoluta-

---

[ñr] Para las cuestiones relativas al derecho de las que aquí se habla hay que remitir a la obra que Fichte publicó en 1796, *Fundamento del Derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia.* Para comprender las preguntas que aquí se formulan, hay que tener presente el papel central que el paradigma del contrato desempeña en la filosofía del derecho de Fichte.

mente nada, puede convertirlo en un reproche contra ella. No se ajusta a aquello con lo que no ha contado, y con lo que no debe contar [A 60] por cuanto que es una ciencia pura. El teórico responde con razón, cuando alguien se queja diciendo que su resultado no se ajusta al mundo: «Yo no hablo en modo alguno de vosotros y de vuestro mundo, pues vosotros y vuestro mundo no servís en todo caso para mucho. Vosotros queréis que todo siga como está, y que todo vaya como sea; y si es eso lo que queréis, dejad que todo siga su curso, y al menos no molestéis al filósofo con vuestras cuestiones. Dejadle continuar con su filosofía escolar como ejercicio de sagacidad, pues para vosotros ella no puede ser, en efecto, otra cosa».

Sin embargo, según la opinión del verdadero filósofo, la ciencia ha de ser efectivamente introducida en la vida, y en un determinado estado empírico de ella, dado que la pura vida natural ya no se encuentra en ninguna parte. En consecuencia, surge la tarea para el filósofo de mostrar cómo las exigencias de la razón pueden ser realizadas en un contexto de presupuestos determinado, empírico y dado; y la ciencia que lleva a cabo esa tarea se halla entre la ciencia pura y la mera experiencia o lo histórico, y cubre el abismo que hay entre teoría y praxis en la medida, por cierto, en la que puede ser cubierto *científicamente* en general. Pongo esta última condición a propósito. Aquella ciencia mediadora, en efecto, en cuanto que ha de conservar el carácter de cientificidad y ha de tener, por tanto, un objeto determinado y completo por su forma, no puede tomar en consideración lo accidental y lo indeterminado. Luego sigue quedando para el enjuiciamiento del hombre práctico un extenso campo; la ciencia mediadora sólo le dirige y le ofrece un puente entre dos mundos diversos [el *a priori* y el empírico]. Pero, dado que sigue habiendo [F 123] un hueco, él mismo ha de ayudarse con un sano enjuiciamiento, y cultivarlo adecuadamente es un asunto de la ciencia teórica y de la mediadora.

Puesto que lo que posibilita la aplicación de la doctrina pura del derecho a determinadas constituciones estatales existentes se llama *política*[ñs], lo que hace posible la aplicación de la moral pura al carácter empírico, en la medida en que eso es posible, se llama *ascética*.

En la medida en que es posible, digo. Hay, en efecto, una gran diferencia entre lo que puede llevar a acabo la *política* y lo que se puede esperar de la *ascética*. Y mediante el establecimiento de esta diferencia pienso que aclararé más mi concepto de la última.

La política debe mostrar el camino por el cual se puede conducir un determinado Estado poco a poco hacia la única constitución justa y conforme a la razón. De igual manera, la ascética ha de mostrar, por su parte, el camino para guiar a otros o a sí progresivamente a una disposición de ánimo moral.

[ñs] Además de sus juveniles escritos sobre la libertad de pensamiento y la Revolución Francesa (1793), Fichte publicó poco después de esta *Ética* un tratado político-económico: *El Estado comercial cerrado* (1800), de gran influjo en el pensamiento socialista posterior (por ejemplo, en Lassalle y, a través de él, en el joven Ortega y Gasset). Pero la obra política que tuvo más resonancia fueron sus *Discursos a la nación alemana* (1808). Ambos procuran también tender un puente entre la teoría pura y la praxis. «Aquella ciencia que trata de un Estado particular, determinado con características accidentales (empírico), y considera cómo puede realizarse en él la ley jurídica de la manera más conveniente, se llama *política*. Todas sus cuestiones no tienen nada que ver con nuestra ciencia, la Doctrina del Derecho, que es puramente *a priori*, y han de ser cuidadosamente separadas de ahí» (Fichte, *Fundamento del Derecho natural*, § 21, FW III, 286 = GA I/4, 80).

Pero ahí se ve una gran diferencia. La política no tiene [A 61] que habérselas con la voluntad propiamente libre del hombre, sino con esa voluntad en la medida en que puede ser impulsada mediante motivos procedentes de la naturaleza, en la medida en que es, por así decir, un eslabón en la cadena del mecanismo natural. Presuponiendo únicamente el amor propio racional, sin el cual el hombre ni siquiera es capaz de vivir con otros ni puede ser aceptado, sino que se le ha de excluir de ellos, la política tiene en su poder la voluntad del hombre en virtud de los medios de coacción, mediante consecuencias perjudiciales que se seguirían de las acciones ilegales, etc. Pues no le incumbe ver por qué motivo el ciudadano hace lo que ella ordena, sino *cómo* actúa. Ella tiene por meta sólo la *legalidad,* en modo alguno la moralidad[ñt]. En consecuencia, dado que aquí se da una coerción legal, es también un camino constante, una línea continua, que puede ser calculada.

Otra cosa muy distinta es lo que sucede con el fin de la moral. Ella tiene por objeto la libertad en cuanto tal: el bien ha de ocurrir [F 124] absolutamente por mor de él mismo y por ninguna otra causa. Esa decisión es algo absolutamente *primero;* no se deja ligar a nada como segundo [momento], al contrario de lo que ocurre con algo efectuado respecto de su causa. Debe salir del alma del hombre mismo, y no puede ser producida en él por algo exterior, como sí puede ser producida en él, por cierto, mediante amenazas de castigos la decisión de simplemente hacer o no hacer algo. Esa decisión tampoco se deja producir en él por el hombre mismo siguiendo una regla, justamente porque no es un segundo [momento] (algo motivado) en el ánimo. Mientras no la tenga, ni siquiera la conoce: para él no existe en modo alguno. Por consiguiente, no hay ninguna línea precisa que vaya desde los estados y las disposiciones de ánimos precedentes hasta la disposición de ánimo moral; sólo se llega a él mediante un salto a un ámbito absolutamente distinto y enteramente opuesto a la disposición de ánimo natural[ñu]. En consecuencia, una ascética sería enteramente imposible en este sentido.

[ñt] La coerción (legal) está esencialmente unida al derecho, pues éste regula la manifestación externa de la libertad, pero toda coerción hace que la acción no sea moral, autónoma, sino heterónoma, no hecha por libertad, sino por miedo al castigo (imperativo hipotético). Véase también el *Fundamento del Derecho natural,* §§ 12-15. Aquí Fichte está enteramente de acuerdo con el pensamiento kantiano. Consúltense asimismo las notas «gr» y «kp» de la *Ética.*

[ñu] Como una «revolución en la disposición de ánimo», pues se trata de una inversión de principios en la acción, como un «volver a nacer», «una nueva creación» pensaba Kant que era el paso del hombre hacia una buena disposición moral (*La religión dentro de los límites de la mera razón,* I, Observación general, Ak.-Ausg. VI, 47). En el proceso genético del Yo o historia pragmática de la conciencia que Fichte nos narra encontramos dos «saltos» (*Sprung*). El primero tiene lugar entre la mera vida natural y la inteligencia: «Por medio de ninguna ley natural y por ninguna consecuencia procedente de la ley natural, sino en virtud de una libertad absoluta nos alzamos hasta la razón, no mediante un *paso (Übergang),* sino mediante un *salto (Sprung).* Por eso, en la filosofía se ha de partir necesariamente del Yo, porque éste no puede ser deducido; y, por eso, la empresa del materialista, la de explicar las manifestaciones de la razón a partir de las leyes de la naturaleza, es irrealizable» (*Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* § 9; FW I, 298 = GA I/2, 427). (Ese salto es el que Schelling intenta aclarar mediante su Filosofía de la naturaleza, en la que ésta es concebida como *natura naturans,* sujeto-objeto.) El otro salto es el que estamos viendo ahora, el que ocurre entre la libertad formal y la libertad material, cuando el hombre se decide a acoger realmente en su ánimo y en su acción la ley moral como último horizonte: «De la sensibilidad a la moralidad no hay un paso continuo que se recorriera, por así decir, a través de la honestidad exterior; la transformación

Además, entre el derecho jurídico y el deber moral[294] existe la gran diferencia de que en el primero hay una multiplicidad y se da un progreso desde una constitución no enteramente justa, y sin embargo tampoco enteramente injusta, hacia una más justa, y desde ésa, conforme a un principio que impulsa legalmente hacia adelante, hacia un Estado aún más justo; pero el deber moral es absolutamente sólo uno, y ahí no se da el más y el menos[295]. De esta última afirmación [A 62] no cabe duda alguna conforme a todo lo dicho al respecto en el presente *Collegio*[ñv]. Para aclarar y confirmar la primera afirmación he de añadir algo.

Absolutamente injusto en el sentido jurídico es sólo que no haya ninguna constitución civil (y, para expresarme con entera precisión, quiero añadir, aunque me salga del tema, que hay hombres que, sin culpa alguna, es decir, sin delito, carecen de derechos). La primerísima exigencia es, por tanto, la de que, de alguna manera y como se pueda, se erija una constitución legal cualquiera. En ese estado de cosas hay derecho jurídico según la forma, aunque [F 125] según la materia ese derecho pueda ser a su vez la mayor injusticia. No obstante, la peor de las constituciones es mejor que no tener ninguna. Pero a partir de ese mismo momento se ha de pensar y trabajar para conducirla hacia la única conforme a la razón. Mas allí donde no se pudiera andar hacia adelante sin trastocar completamente la constitución existente, no se debe ir más allá: es jurídicamente justo que temporalmente permanezca esa injusticia[ñw].

Eso no es así en la ética: allí no hay ninguna concesión para hacer lo peor cuando se conoce lo mejor; o se es enteramente moral o no se es de modo alguno. Como se ha dicho, aquí no hay ningún progreso de lo bueno hacia lo mejor; por tanto, también en *este* respecto sería imposible una ascética.

¿Qué es lo que le queda –si seguimos considerando a la ascética como hemos comenzado a hacerlo, comportándose respecto a la moral como la política se comporta respecto a la doctrina pura del derecho–, qué es lo que le resta a la ascética?

1) ¿Cómo se ha de conducir a los otros a una disposición de ánimo moral? –al igual que, en efecto, la política se dirige en todos los casos hacia otros, hacia un Estado que es para nosotros objeto–. Esta cuestión carece de sentido si se considera la disposición de ánimo moral como producto de nuestra acción efectiva. No obstante, podemos dar al otro al menos indicaciones, o sea, disponerle desde sí mismo para que se eleve ha-

---

ha de suceder mediante un salto, y no con simples remiendos, sino mediante un vuelco creativo *[Umschaffung]*, ella tiene que ser un volver a nacer» (Fichte, *Appellation an das Publicum,* de 1799; FW V, 230 = GA I/5, 446).

[294] En los dos casos, en el jurídico y en el moral, Fichte utiliza el mismo término: *Rechten*, en el sentido amplio de «lo que se debe hacer», tanto en cuanto a los derechos como por lo que se refiere a los deberes.

[295] *kein mehr oder minder Rechtes.*

[ñv] Se refiere a sus lecciones sobre ética. Kant defendía lo mismo: el progreso se da en lo histórico-jurídico (el progreso en lo jurídico es justamente el asunto de la historia), y en el carácter empírico del hombre, pero no en la virtud o carácter inteligible del sujeto. En éste o se asienta el principio moral como el supremo mediante la revolución interior que Kant había expuesto en la Primera parte de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón,* o no se da virtud alguna. Pero se ha de entender que estamos hablando de la virtud moral, pues en el ámbito empírico de la prudencia, que muchos tienen por el propiamente moral y virtuoso, sí que es posible ese más o menos.

[ñw] Claramente se perciben aquí posiciones antirrevolucionarias, que ya hemos encontrado en la *Ética* (§ 18, V, F 238-240, A 215-217), y que matizan las del joven Fichte.

cia ella. Eso ocurre ocupándose del sentimiento de respeto en él y dirigiendo ese sentimiento hacia él mismo. Una tal ciencia no pertenecería a la ascética, sino a la pedagogía en el más amplio sentido. Sobre esto hemos dicho todo lo que había que decir, cuando estudiamos nuestro deber de difundir directamente la moralidad[296].

[A 63] 2) La cuestión, cuya resolución podría llevarla a cabo propiamente la ascética, «¿cómo puedo llevarme a mí mismo hasta una disposición de ánimo moral?», carece, como acabamos de ver, igualmente de [F 126] sentido, y por la misma razón. Por tanto, quien pregunta, aquel para quien es una necesidad, ése ya tiene la disposición de ánimo moral.

Pero la siguiente consideración indica a la ascética, sin embargo, un lugar importante y honroso.

Quien por una vez en su vida realiza su deber por mor del deber, ése toma con ello y necesariamente la decisión para toda su vida de ser fiel a ese deber. Si él quisiera cumplir con su deber sólo esa vez, entonces tampoco esa vez querría hacerlo, ni lo haría realmente. (Su acción podría ser legal, pero moral no lo sería con toda seguridad.)

Pues el motivo del deber no es empírico, uno que sólo valiera bajo condiciones temporales, como sí ocurre con cualquier otro motivo empírico: «Porque la situación es así *ahora*, quiero actuar así», sino que es válido absolutamente y sin ninguna relación con el tiempo. Quien se somete al deber en cuanto tal, ése se somete a él para siempre[ñx].

Ahora bien, puede suceder, no que él tome en un futuro la decisión contraria de no someterse al deber, o de actuar absolutamente en contra (esta decisión, que sólo caracteriza el ideal de la maldad, del demonio, le es a la razón absolutamente imposible, como vimos en su momento[ñy]), pero sí que esa decisión más o menos se le olvide en sus acciones futuras y desaparezca de él, y que el viejo carácter empírico, determinado únicamente por estímulos sensibles, vuelva a ocupar el sitio del carácter mejor.

Le es necesario al hombre que se toma en serio cumplir ininterrumpidamente con su deber, y que sabe de ese peligro por conocimiento del carácter humano empírico, o bien por propia experiencia, ponerse la tarea de librarse de ese peligro; y resolver esa tarea es lo que queda para la ciencia de la ascética por nosotros propuesta.

Ella sería, por consiguiente, *un compendio sistemático de los medios para conservar en nosotros presente y continuamente el pensamiento del deber*[ñz].

---

[296] Véase la *Ética* de 1798, § 25, pp. 422-435 [F 313-322, A 276-283]. [Nota de Fichte, o tal vez de su hijo.]

[ñx] Eso es lo que significa que el imperativo moral es categórico y no hipotético. Se ha de ser libre no dependiendo de circunstancias concretas, sino siempre, pues en ello no nos va el más o el menos, sino el ser o no ser.

[ñy] Véase *Ética,* § 16, IV (F 191-192, A 176-177).

[ñz] Esta misma idea sobre la ascética aparece en la *Ética* de 1812, aunque en un contexto más religioso, en el ámbito de un Absoluto, el que se ha descrito en el punto 2.4 de la Presentación, y donde no es la libertad propia la que nos puede elevar a la moralidad, al contrario de lo que se piensa en esta *Ética* del 98: «Otra perspectiva [de la ética] en el sentido del *devenir*. ¿Cómo se convierte el Yo meramente aparente en un Yo verdadero?; si la investigación pretende tener utilidad, ¿cómo se puede *hacer*? Esto proporcionaría un *arte (Kunstlehre),* propiamente práctico y pragmático, de la eticidad. El presupuesto podría ser que un Yo inmoral cualquiera debiera transformarse a sí mismo en un Yo moral y que deseara tal arte. Aquí se ha de tener en cuenta lo siguiente: desear ese arte, o aplicarlo, presupone ya la voluntad de hacerse moral, y ésta es ya, ella misma, moralidad, es la buena y correcta voluntad. Por eso aquí se ve lo que por otra parte se entiende y es conocido, que ninguno puede hacerse a sí mismo moral, sino que ha de llegar a serlo; que ese nuevo nacimiento no es una obra de la liber-

[F 127, A 64]

§ 2. Determinación más concreta[297] del concepto de una ascética

Que teniendo el firme propósito de cumplir nuestro deber, lo descuidemos sin embargo en casos particulares, eso puede tener propiamente dos clases de razones:

O bien que no se piensa en modo alguno en el deber cuando se realiza una acción inmoral –se olvida, pues, enteramente la propia decisión–, *o bien* se piensa ciertamente en ella, pero sólo de manera fugaz y tan sin energía, que ella no se transforma en acción y no impide aquella acción.

Sobre el primer caso, poco hay que decir. Un concepto que de pronto no está ahí, tampoco puede actuar, de él no puede seguirse nada, es como si él no existiera en modo alguno. Aquí es el motivo empírico, el impulso natural, el que determina la decisión concreta, y, mediante ella, la acción. La segunda situación ha de ser explicada; y únicamente puedo conocerla de manera determinada si la tomo de forma transcendental. En esa situación se piensa ciertamente en el deber, pero sólo se le capta con la imaginación, sólo a medias y como en sueños, porque se vacila entre dos direcciones opuestas. ¡Es una sensación fría, muerta, sin fuerzas! Es un pensar carente de fuerza, que no llega a convertirse en querer; sólo el impulso natural decide siempre en ese caso, porque es el único impulso determinante, sin uso de la libertad; es lo único determinante mientras no aparezca otra fuerza desde la esfera de lo moral.

¿Cómo se puede evitar esto último? Si lo encontramos, se podrá responder con ello a la vez a la cuestión de cómo evitar lo primero.

En primer lugar, si es sólo la imaginación la que establece el concepto del deber, el hombre puede saberlo. Pues si él se decide y actúa de manera irreflexiva, sin una completa y determinada convicción, sin el sentimiento antes descrito de una convicción, entonces sólo hay imaginación. Además está enteramente en poder de la libertad elevar ese concepto en todo momento a la completa claridad, y abstenerse de decidir y de actuar antes de que exista [F 128] la convicción, la cual se manifiesta mediante el sentimiento descrito. En consecuencia, él habría debido elevar el concepto del deber (también en ese caso particular) desde la imaginación hasta la conciencia determinada y enérgica, y hubiera podido asimismo hacerlo. Se puede decir: es un *deber* hacerlo.

Según esto, el último fundamento de tal inmoralidad cae dentro del primero. En ambos casos el hombre *olvida* realizar su deber: o bien olvida pensar en el deber sin más, o bien olvida elevar hasta la completa claridad el pensamiento de un determinado deber que nos ronda en la imaginación.

La tarea, más concretamente formulada, de la ascética sería entonces la siguiente: *encontrar los medios para acordarse siempre de su deber.*

---

tad como tampoco lo fue el primer nacimiento. Aquella doctrina [la ascética] sólo podría querer enseñar, por tanto, el arte de fortalecer y asegurar la buena voluntad ya existente contra vacilaciones y cambios. Con razón podría llamarse ascética» (GA II/13, 336; véase también FW XI, 41).

[297] *Nähere:* más cercana, más próxima, más pegada a lo que es propiamente el concepto de la ascética en cuanto tal.

[A 65] En primer lugar, que uno se dejaría determinar por él si se acordara de él de manera determinada en ambos respectos, si reflexionara sobre él y lo tuviera presente ante sus ojos, eso no depende de algún mecanismo espiritual o natural, sino a la vez de la *libertad*. Piénsese al hombre inteligible como cayendo en el tiempo, lo que propiamente no se debe hacer, pero aquí sí podemos: entonces toda decisión conforme al deber habría de ser algo enteramente nuevo y primero, no un miembro [más] de una cadena, sino inicio de una nueva. Por consiguiente, *que* la decisión se produzca realmente, eso no puede lograrse con ningún medio externo; esa decisión es algo absoluto, algo que aparece en el mundo temporal procedente del mundo inteligible: en este punto seguimos con la explicación de ayer. Por tanto, una tal teoría no la puede contener la ascética, y en esa medida permanece estando aún inexplicada.

Pero se presupone la buena voluntad: existe de una vez para siempre con la primera decisión; y si *ella* desapareciera, no habría medio natural alguno para restablecerla. Sólo se exige acordarse de conservar la buena voluntad. No es la decisión de realizar su deber el miembro que ha de ocupar ese lugar en el proceso de la determinación empírica, ni tampoco el no decidirse por nada antes de que el deber quede bien claro en virtud de la propia investigación al respecto, sino únicamente el *recuerdo* de esa decisión. (Si uno se acuerda, entonces el uso de ese recuerdo sigue dependiendo de la libertad.)

[F 129] La pregunta por la posibilidad de una ascética se plantea, por tanto, ahora así: *¿hay medios mecánicamente eficientes* (aquí se habla de mecanismos racionales, de consecuencias que fuerzan) *en virtud de los cuales un determinado concepto tiene que retornar conforme a una regla interna?*

Respondo: existe efectivamente una ley que se asemeja al mecanismo, y esa ley es la de la *asociación de ideas*[oa].

Me explico: 1) Leyes de la síntesis, del necesario enlace de las representaciones. 2) De ellas se distinguen las leyes de la asociación de ideas; éstas se sitúan entre la necesidad y la libertad: *la facultad de recordar*[298]. Uno no tiene necesariamente que acor-

---

[oa] La ascética se sitúa en el plano del yo u hombre empírico y las leyes que en él dominan: el recuerdo, la memoria y la asociación de ideas. Estos temas psicológicos Fichte los estaba tratando en las lecciones sobre los *Aforismos* de Platner que impartió durante todos los semestres que estuvo en la Universidad de Jena bajo el título de «Lógica y metafísica» (véase el tomo de Fichte GA II/4 y IV/1, pp. 169-451). Recuérdese además que las leyes de la síntesis transcendental son las categorías universales y necesarias, y no deben ser confundidas con las leyes empíricas de la asociación de ideas, pues entonces estaríamos en el empirismo humeano. A continuación Fichte hace la pertinente aclaración de esa diferencia entre ambos tipos de leyes, las transcendentales y las empíricas; y vuelve sobre esto en el punto 1 del § 3.

[298] *Erinnerungsvermögen*. Lo podríamos traducir también por «memoria». Platner distingue, sin embargo, entre memoria (*Gedächtniss*) y facultad de recordar, pues en esta última se añade la conciencia de que ya se ha tenido anteriormente alguna vez la representación recordada, es decir, de que se trata propiamente de un recuerdo (§§ 233, 236, 335-342; en Fichte GA II/4 S, 64, 65, 85-86); sería, por tanto, una memoria que sabe que es memoria. Por eso Fichte prefiere acogerse al término de «facultad de recordar», y dejar a la memoria «enteramente fuera del lenguaje filosófico» (*Vorlesung über Logik und Metaphysik,* § 233, GA IV/1, 234). Ambas tendrían como fundamento la imaginación reproductiva, de cuya acción también dependerían las leyes de la asociación (*Vorlesung über Platners Aphorismen*, GA II/4, 115, 121-123).

darse de lo representado al mismo tiempo, pero puede hacerlo. (Ejemplos de esto)[ob]. La facultad de recordar depende de la libertad, y en consecuencia del ejercicio. Y aquello que hace posible ese recuerdo es la ley de la asociación de ideas. (Ejemplos.)

El principio fundamental por el cual sería posible una ascética es, por tanto, éste: *enlaza previamente a la representación de tus acciones futuras la representación del actuar conforme al deber.* Así surge entre el concepto de un actuar y el pensamiento de la conformidad al deber justamente la unión que se halla en la multiplicidad referida en los ejemplos anteriores.

[A 66] Ahora bien, el propósito en el hombre no es el de acordarse del concepto del deber *mediante su albedrío*[299] y en el transcurso de la multiplicidad (como en los ejemplos aducidos) tras el concepto de su acción, pues si él tuviera primero que quererlo, ya se habría acordado realmente de él y no necesitaría de ningún otro medio de ayuda; sino que el propósito es el de que con el concepto de la acción aparezca en él sin más el concepto del deber y le llene de fuerza viva.

[F 130] Dicho brevemente, el asunto debe ser así: el concepto «yo quiero actuar» y el de «pero yo quiero actuar únicamente conforme al deber» deben estar unidos tan inseparablemente como lo están los conceptos sintéticos[oc]. Para quien así fuera, en él lo dominante sería la ley moral, él estaría plenamente en el bien. Y ése sería el objetivo al que la ascética tendría que conducir al hombre.

Ahora bien, la efectividad de la asociación de ideas no es mecánica; se puede uno acordar a la vez de un cierto enlace de pensamientos, pero no ocurre necesariamente. Esa asociación no depende de ninguna ley determinada, sino de la libertad, del ejercicio, por tanto de algo que puede darse más o menos y que por eso es capaz de aumentar. En consecuencia, uno sólo puede acercarse continuamente al estado descrito, donde esos dos conceptos se convierten en sintéticos. Luego seguirá siendo un deber del hombre tratar de aumentar siempre la eficacia de aquel concepto.

La tarea de la ascética es más concretamente ésta: asociar por siempre y con antelación el concepto del deber con el concepto de las propias acciones.

Pues bien, la regla de la asociación es que sólo a un concepto determinado, y no a un concepto indeterminado, puede ser asociado otro. Las determinaciones sólo se reproducen mutuamente. Por consiguiente, no se habría hecho prácticamente nada si alguien se dedicara a encontrar un medio para acordarse en general y en abstracto del deber durante su acción. ¡El «en general» nadie lo piensa, y con el *en general* nadie se acuerda de nada!

Por tanto sólo resta que él enlace ese concepto a determinadas acciones.

Naturalmente, a aquellas en las que supiera que está más expuesto al yerro de la omisión o de la transgresión. En las acciones muy importantes es precisamente donde menos se yerra; exigen ya por sí mismas reflexión, cuestan esfuerzos y tienen conse-

---

[ob] «Ejemplos de esto», y otros paréntesis similares, son claramente anotaciones que Fichte se hace a sí mismo para después desarrollarlas en clase. En concreto, aquí procedería a dar ejemplos de que, si una vez he tenido dos representaciones a la vez, puedo ahora recordar una a través de la otra, aunque no necesariamente.

[299] *willkührlich,* deliberadamente, porque quiere o le da la gana, *ad libitum.*

[oc] Como, por ejemplo, lo están los conceptos de causa y efecto, los de Yo y mundo o la voluntad y su cuerpo.

cuencias, y no [F 131] se realizan todos los días. En aquellas que parecen menos importantes y a las que se está acostumbrado, uno está en peligro.

En consecuencia sería necesario: 1) un autoexamen general, para calibrar dónde se está en peligro. 2) Firme y vivo propósito de pensar en sí precisamente entonces; determinadas [A 67] máximas para estos y aquellos casos; reglas del autoexamen[od], que ya se tienen preparadas. Un «hombre de principios» merecerá ser llamado aquel que ha formado en sí este juicio y únicamente por él permite dirigir las acciones de su libertad.

3) Pero la asociación de ideas no actúa de manera mecánica. Por tanto sigue siendo siempre posible que uno olvide el mejor propósito cuando pasa a la acción. Si se queda ahí, entonces el hombre que era ya bueno vuelve a corromperse enteramente. Por eso aparece la necesidad de un reiterado autoexamen sobre si uno ha cumplido sus buenos propósitos. Si se encuentra lo contrario, investigar de dónde procede, y [adoptar] nuevas medidas contra ese peligro.

Más allá de este examen sobre esos propósitos, se precisa en general un reiterado autoexamen de la propia vida, pues siempre se producen nuevas situaciones y el hombre progresa también en el conocimiento y en la perfección de la realización moral, por lo cual se tiene que poner a sí mismo exigencias más altas.

Al hombre moral le causará un íntimo dolor no encontrarse mejor, independientemente de sus firmes propósitos. Uno se entrega a este dolor y a esos reproches, pues nada se recuerda mejor que el dolor. Gracias a esos continuados autoexámenes, el hombre se aproxima cada vez más a la meta indicada. No llegará a ser santo, pues eso es *infinito,* y el impulso natural le impulsa constantemente, y ha de presentarle estímulos precisamente porque es finito[oe]; pero se hará *bueno.*

Pero por este carácter, por el que la ascética, como arte propio de cada uno, recibe una realidad muy honrosa, parece, sin embargo, que desaparece como ciencia.

¿Cómo se puede, en efecto, determinar con validez universal en qué medida alguien está en peligro moral, y por qué medios puede [F 132] protegerse especialmen-

---

[od] Fichte redactó para sí, muy probablemente hacia finales de 1790 y bajo el impacto que produjo en él la reciente lectura de la *Crítica de la razón práctica,* unas «Reglas del autoexamen para el año 1791», publicadas ya en la edición de la Academia (GA II/1, 379-380). La primera de estas reglas reza así: «1. Que la voz del deber sea para ti lo venerable por encima de todo. Para que ella se haga en ti más límpida, haz cada tarde tu examen principal sobre si has obrado contra ella a lo largo del día. Referencias sensibles de su sublimidad no te podrán faltar nunca. Siempre ten presente qué sublime es. Ningún sacrificio por ella es duro para ti. Cuanto más sacrifiques por ella, más querida te será» (GA II/1, 379). Hay un *pathos* heroico de autosacrificio, muy a tono con la época del *Sturm und Drang,* que se encontrará también a continuación en la *Ascética,* en su recomendación de una educación por medio de la autopunición psicológica (F 131, 138-139, A 67, 73); la cual, si bien escenifica la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, entre las inclinaciones naturales y la libertad, no logra pensar a fondo su necesaria síntesis, y se nos antoja algo masoquista o teatral (para la escena, justificándose, vendiendo el producto a su época). En esas reglas, Fichte se propone también hacer en él cálida la virtud, desechar el orgullo y la vanidad así como la terquedad, atender más a los otros y no hablar tanto de sí. Con estos rasgos podemos hacernos también mejor un cuadro psicológico del propio Fichte. Las Reglas terminan proponiendo un plan de tareas diseñado según principios (un plan completo de acción que también recomienda en la *Ascética*), y después de las siete de la tarde atender a su autoexamen, escrito en su diario con juicio imparcial, como único modo de ir mejorando.

[oe] Sobre este destino del hombre de estar siempre en camino, véanse las notas «gf», «hñ» y «lq» y los pasajes en los que se incardinan.

te contra ello? Eso se deja a cada uno. La ascética no consistiría, por ende, nada más que en aquellas tres reglas; y, en cuanto a su aplicación a uno mismo, cada cual tendría que dar con ella en virtud del propio juicio vivificado por la voluntad moral.

Sin embargo, hay ciertos peligros generales en la ejecución del propósito de hacer [A 68] el propio deber, y ciertos fundamentos universales en el olvido de principios morales. Esos peligros pueden ser al menos expuestos, e indicadas las máximas con las que uno puede protegerse de ellos.

Me propongo hacer eso. Me propongo mencionar no los habituales peligros de la acción moral que puedan aparecer en los ánimos enteramente toscos e incultos, sino justamente los que aparecen en los que están más cultivados. Pero, con ello, la ascética pierde el rango de una ciencia sistemática, porque no se puede partir de un principio común, y se convierte en un mero agregado de observaciones psicológicas. Tampoco puede ser tratada de otra manera.

§ 3. Compendio de lo más esencial de la ascética

1) Ante todo tenemos que buscar de una manera más determinada el origen de las inclinaciones que nos ponen en peligro de olvidar nuestro deber, porque no se puede encontrar ningún remedio para un mal del que no se conoce con exactitud el origen. Deduzco inclinaciones, afectos, pasiones de la siguiente manera.

La naturaleza produce en el hombre una determinada tendencia, mientras que en los animales, en las plantas, etc., ella tiene causalidad. (Ejemplos.) Sólo *tendencia,* tan cierto como que el hombre es libre, es decir, tiene aquella libertad que en el sistema hemos llamado formal[of], y cuyo descuido tanto mal ha traído en los sistemas de la filosofía práctica. Antes de que el hombre sea, [cuando es] un niño carente de conciencia, o si nunca llegara a serlo, en cuanto demente o cretino, si crece entre animales, entonces el impulso [F 133] natural configurador tiene causalidad, no está aún *quebrado* por el sujeto, por la libertad. Pero tan pronto como el hombre se eleva a la conciencia, se desprende enteramente de la cadena del mecanismo natural y del organismo: lo que debe suceder por él, lo ha de hacer él enteramente desde sí de aquí en adelante. El hombre en cuanto tal (como conciencia) no tiene por naturaleza ninguna inclinación, ni afectos ni pasiones[og]. Él depende únicamente de su libertad. ¡Una proposición importante!

Qué sea una conexión sintética en la razón, eso lo saben Ustedes. Lo que se halla en la síntesis, no está en sí desarrollado en la conciencia; primero se le ha de poner en claro por medio del análisis[oh]. Por tanto es posible que el hombre, mediante la aplicación de la libertad o por el no uso de la misma, produzca en sí un enlace semejante al sintético entre los múltiples objetos de la libertad, y *este* enlace, semejante al sintético,

---

[of] Véase la *Ética,* § 10, I.

[og] Él ser inteligente y libre no es cosa o substancia determinada, sino mera agilidad, había dicho Fichte en la *Etica* (F 8-9, 35-37 y 44-45, A 26-27, 50-51 y 58-59).

[oh] El primer acto del conocimiento es la síntesis, que procede del sujeto, y todo análisis presupone una síntesis, pues únicamente separa (para la conciencia reflexiva) lo que el sujeto ha puesto en ella, dice Kant en su *Crítica de la razón pura* (§§ 10 y 15).

se presenta. Entonces a una cierta representación = x se conecta en el hombre una multiplicidad de otras representaciones = *a b c* como una serie sucesiva, de la que [A 69] cada [elemento] es en sí dependiente de la libertad en esa unión; también en ese individuo dependía de ella cuando salió de la mano de la naturaleza (lo que esto significa, lo hemos visto anteriormente), pero ahora, en virtud de la repetida realización de esa síntesis, ha llegado a ponerse con x en una unión igual que la sintética.

A esta unión, que no es una síntesis, la hemos llamado asociación, y la seguiremos llamando así[oi]. (Ejemplos primeramente de algo enteramente alejado. Cuando Ustedes escriben, ¿piensan claramente cada trazo y cada letra en particular y se determinan a producirlos con libertad? Pienso que no. Ustedes piensan la palabra y ésta aparece escrita; pero cuando Ustedes comenzaron por primera vez a escribir, fue necesario pensar cada una de las letras y unirlas con las otras mediante una expresa determinación de la libertad.) Por tanto, tal enlace no es en efecto sintético, pues es contingente, cambiante, individual; pero no es producto de una libertad consciente: es asociación. (Esto puede aclararlo también la [F 134] doctrina de los conceptos confusos. Son confusos porque son premisas inconscientes de nuestros juicios; conceptos, porque son universales y pueden ser elevados a la universalidad consciente por medio de la libertad del pensamiento.)

Tomemos para esto un ejemplo de nuestra propia ciencia. El colérico se pone fácilmente violento ante ciertas manifestaciones; entonces insulta, da golpes, etc. El insultar, el golpear, etc. dependen ciertamente de la libertad. Así es, pero para nosotros. También para él dependen *en sí* de la libertad, o han dependido; pero ahora no le es posible hacer de otra manera. Por contra, le sería con seguridad posible si pudiera reflexionar sobre sí mismo, sobre la posibilidad, sobre su libertad. Mas precisamente carece de ese acto intermedio; la asociación le roba la libertad para ello. Pero en esto hay que hacer notar lo siguiente: la asociación recorre aún una serie bien larga; la costumbre está ciertamente bien enraizada y se ha convertido en otra naturaleza, pero sigue partiendo de un primer punto, como el x de antes, sobre el cual el hombre es libre. Por ejemplo, concedámosle al colérico que, una vez que ha roto con todo discernimiento a causa de la cólera, no puede hacer otra cosa que golpear, etc.; pero siempre le diríamos: hubieras tenido que estar alerta contra el primer arrebato de cólera.

En una palabra: por las pasiones surgidas según la regla de la asociación antes del sólido mejoramiento del hombre, y por los afectos que de ello se desprende cuando viene la ocasión, el hombre pierde enteramente su libertad y [A 70] su discernimiento, y en ese estado no se le puede presentar el pensamiento del deber. Pero sólo por un acto de libertad se entrega al afecto del que se siguen las otras consecuencias de manera irresistible, a causa de la asociación. Allí en el medio, por consiguiente, puede introducirse aún el pensamiento del deber para impedirlo. Luego la tarea de la ascética sería ésta: *buscar esos actos de libertad en los diversos afectos posibles,* a fin de enlazar con ellos un contrapeso, un medio para estimular la voluntad libre y, a través de eso, un recuerdo del deber.

[oi] Véase la nota «oa».

[F 135] 2) «En los diversos afectos posibles» en general, he dicho. Pero eso no autoriza ningún fundamento de división, ninguna regla particular y concreta. Y justamente por eso sólo le resta a la ascética un breve contenido. Con el propósito, más bien, de mostrar esto y de añadir a ello algunas consideraciones no carentes de interés, he llamado la atención sobre este asunto, y me he expresado como hasta ahora.

El impulso natural produce en el hombre una *tendencia*, dije antes. Ahora bien, el término *naturaleza* tiene un significado muy distinto cuando se habla de seres humanos que cuando se habla de productos naturales inconscientes. La *naturaleza* de los primeros, es decir, su esencia, su carácter positivo (disposición, *indoles*) es doble, mientras que en los últimos es simple. Hay una naturaleza como tal, y una naturaleza como *tendencia* de la razón, no puesta aún en la conciencia; esta última, en la medida en que actúa exclusivamente como impulso ciego, no tiene más valor que la mera naturaleza.

Más claramente: la naturaleza como tal se dirige en todos sus productos a la conservación del individuo mediante la propagación de la especie; así también en el hombre, y ella sola le gobierna mientras esté en sus manos. Pero tan pronto como la libertad –aquí sólo *formal*– se desarrolla, lo cual, donde no sucede con discernimiento, o sea, con libertad *material,* ocurre entonces por medio de un impulso e instinto de la razón, el impulso de la libertad actúa también sólo como impulso natural, sin ley y sin estar [bajo] ninguna regla, y se convierte en un impulso a la absoluta independencia, o sea, hacia el dominio de todo lo exterior a nosotros. (He descrito con precisión este modo de pensar en su lugar[oj].)

De esos dos impulsos, si el hombre se abandona enteramente a ellos, surgen dos clases de pasiones: las *brutales:* lujuria, gula, etc., y las de la libertad desenfrenada: injusticia, deseo de oprimir, cólera, odio, falsedad, y como quiera llamarse el ejército de pasiones *antisociales*. Esto [sucede] cuando dominan el mero impulso natural en cuanto tal y el simple impulso a la [A 71] independencia en cuanto tal. Ambos se unen: el impulso natural con el habitual afán de oprimir: [F 136] opresión por *egoísmo*. El de la salvaje independencia con el impulso natural: lascivia y otras manifestaciones de la animalidad por simple *vanidad*. Todas las inclinaciones propiamente viciosas pertenecen a una de estas cuatro clases, aparte de una perversión que no es común, pero por eso es más peligrosa, y que, como *quinta,* completa el periodo sintético[ok], y de la que trataré mañana en un anexo.

El tratamiento de esos afectos en su conjunto es enteramente el mismo en la ascética. Cada uno de ellos se funda en la asociación y en el progresivo hábito; todos le ro-

---

[oj] Véase la *Ética,* § 16, III (F 185-191, A 171-176).

[ok] Mientras que en Hegel el periodo sintético o dialéctico está *grosso modo* compuesto de tres momentos (tesis, antítesis y síntesis), en Fichte ese periodo comprende cinco momentos: A, B, la relación de A hacia B, la de B hacia A y la unión de estos cuatro momentos. La quinta perversión del ánimo es la del estado de ánimo meramente especulativo, que será tratada en el § 4. Sólo en la división de A a E del § 4 o parte teórica se puede ver ese quíntuple periodo en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794-1795. Pero en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo,* en el tiempo de la Ascética, ya aparece de manera expresa: «Una síntesis completa tiene 5 miembros» (Meiner, 219 = GA IV/3, 502; véase también p. 500); «un periodo sintético [...] ha de tener siempre una quintuplicidad» (GA IV/2, 190). En las posteriores Doctrinas de la Ciencia la composición quíntuple de la síntesis se consolida en todos los ámbitos como método de articulación.

ban al hombre que se entrega a ellos libertad y discernimiento, y en ese estado no le dejan la capacidad de ningún pensamiento sobre el deber; cada uno parte de un primer acto de libertad, de entrega a aquel afecto, donde, por tanto, puede darse aún discernimiento; y en consecuencia existe en todo hombre la tarea de ligar a ese estado de discernimiento el recuerdo del deber con una asociación igualmente segura. Por eso, la cuestión necesita ser respondida únicamente de una manera general.

3) Y parece que puede ser respondida fácilmente. Se presupone la buena voluntad, y sin este presupuesto no se puede hablar en modo alguno de ascética. Sólo puede esperarse con temor el olvido, es decir, quedar captado en un estado donde el discernimiento y la libertad no son en absoluto posibles. La regla fundamental sería, por consiguiente, ésta: no te abandones nunca a un estado semejante, vela por ti mismo y acostúmbrate a estar sobre ti mismo con discernimiento.

(Esa atención ininterrumpida sobre sí mismo es una autoobservación, un acto de continua reflexión, no para aprender, sino para *afianzarnos*. Así pues: obsérvate continuamente a ti mismo, ésa sería la regla principal. Haz todo lo que haces exclusivamente con una libertad reflexiva.)

Pero aplicar esta regla rigurosamente sería bastante más perjudicial y a la vez más inseguro. Una tal estimulación mediante asociación, como la que he descrito antes, es absolutamente necesaria. Sólo el primer impulso ocurre con libertad en el hombre en que esa asociación está formada; el resto [F 137] se sigue por sí solo. Pero ahora los malos hábitos están ahí e intervienen en todo lo que hemos dejado a las asociaciones.

Aquí no somos nosotros los que dominamos sobre ellas, y así es el caso que se acaba de dilucidar; o bien el discernimiento que se impone en todo su rigor paraliza, por así decir, al espíritu y le impide actuar, y convierte todos sus movimientos en vacilantes e inseguros. Por miedo a fallar, nos condenamos a la inanidad. Eso es lo perjudicial de una reflexión pura y abstracta.

Pero hay aquí un camino intermedio muy recomendable. Cada uno, durante el necesario y continuado autoexamen en horas tranquilas –que [A 72] no deben faltar, por cuanto que aquel que no las tenga, ése retrocederá en el bien–, encontrará, sin duda, cuáles son sus pasiones más sobresalientes, qué es lo que las estimula, dónde se halla por tanto el punto en el que se ha de acordar de sí mismo. (Por ejemplo, el iracundo, que demuestra con ello un amor propio desordenado y una injusticia contra los otros –empírica, pues puede tener en ello la mejor voluntad–, sabrá por medio de qué se excita preferentemente su cólera. [)] Aquí su experiencia a través de la autoobservación se hace cada vez más particular y más fructífera gracias al ejercicio en la reflexión.

Él no va nunca a la acción sin haber reflexionado previamente qué le ha podido impeler, sin haberse hecho determinados propósitos para casos semejantes y haber proyectado un determinado plan de acción bajo todas las circunstancias. Entonces se puede contar, al menos con alta probabilidad, con que no se le pase el acordarse de sus propósitos, suponiendo que su voluntad sea suficientemente buena y limpia. No entra en un nuevo día de su vida sin haber evaluado qué asuntos pueden ocuparle durante el mismo y cuáles son las ocasiones de caer en las habituales faltas por olvido de sí, y toma sus medidas, enteramente determinadas, para estos peligros. Se hace esto

mismo por prudencia y para obtener beneficios, y [F 138] sale bien, ¡por qué no se debiera hacer, incluso con más razón, por mor del deber!

4) La regla dada permanece ahora en vigor; pero sólo nos preguntamos cómo mantenerla activa en todos los casos. Para aquel que lleva una vida solitaria y especulativa para sí, puede ser fácil aceptar reglas en su escasa actividad práctica. Pero ¿y quien está en constante relación recíproca con otros y tiene poco tiempo para reflexionar? ¿Aquel que entonces, y precisamente por eso, se encuentra arrastrado en la acción y olvida las máximas más acertadas que se puso en las horas de meditación?

A lo primero respondo: el tiempo suficiente para deliberar consigo mismo, para reflexionar sobre su estado moral, para formular propósitos sobre la mejora del mismo y hacer planes, lo deben tener todos, sin más. Ninguna ocupación libera de eso. Nadie debe tener tanto que hacer que no pueda vivir espiritualmente; pues únicamente así se hace bueno y ejecuta correctamente lo que tenga que ejecutar. (Si se lo califica de *oración,* de santa meditación, eso es un pensamiento muy acertado y santo.)

Por lo que se refiere a lo segundo: se liga –y eso sería el asunto principal de la ascética– al impulso de la pasión un impulso contrario, de tal manera que lo que nos arrastra no entre en la conciencia sin que entre al mismo tiempo aquello que nos recuerda nuestro deber.

Si eso debe ser un impulso contrario y moral, surgido del deber y que impulsa [A 73] hacia el deber en cuanto tal, entonces no puede ser otro que el procedente del pensamiento del desprecio y del pecado [que ocurre] cuando nos dejamos arrastrar por la pasión. (Todo otro contrapeso, procedente de estímulos *sensibles,* no sirve nada. En ese caso un pecado sería echado fuera por otro, y el hombre seguiría estando tan torcido y corrompido como estaba.)

Toda pérdida de libertad –y eso es lo que la pasión causa siempre, y sólo por ella peca el que se ha elevado alguna vez a la moralidad– es despreciable. El que se entrega a la observación y a la autopunición, ése sentirá con suficiente [F 139] intensidad dicho desprecio. (Por eso no ha de dejarse el reiterado autoexamen sobre cómo se cumple con los propósitos.) Si lo ha sentido y se entrega completamente a ese sentimiento (por eso no sólo no es indigno, sino que es ello mismo necesario, someterse al castigo de la conciencia moral), entonces con ocasión de un nuevo olvido de sí, que le ha sido ya tan doloroso, se despertará en él, sin duda, el pensamiento de ello. Y como eso ocurre siempre, también aquí.

Ése sería el único medio de actuar sobre la moralidad desde el carácter empírico, pues el *impulso del respeto,* según el muy acertado descubrimiento *de Kant,* es el único que actúa sobre la moralidad desde la sensibilidad[ol].

Con esto se agotaría la ascética según su esencia. Sólo nos queda por considerar un particular estado de ánimo que no se acomoda a las reglas principales establecidas. Sobre esto [hablaremos] en lo que sigue.

[ol] Véase la *Crítica de la razón práctica,* libro 1.º, capítulo III, «De los motivos impulsores de la razón pura práctica».

§ 4. Remedio contra la corrupción del estado de ánimo meramente especulativo, en particular

En toda la investigación precedente se ha presupuesto siempre que el hombre tiene en general un interés en realizar fuera de sí sus deseos. O bien está enteramente corrompido y carece de todo sentido para la moralidad, o ha tomado ya el bien como firme propósito para toda su vida, pero es débil y corre el peligro de ser arrastrado hacia el olvido de su serio propósito.

En una palabra, está exclusivamente en el punto de vista práctico: su pensar y su querer tienen en general el fin de que algo ocurra realmente en el exterior en virtud de ellos, y se dan simplemente para eso. Considera lo interior, la [A 74] teoría y toda meditación sólo como medios, y la cuestión gira exclusivamente sobre cómo enlazar a ello lo exterior. Cuando algo existe en él, eso sale también hacia fuera [F 140] sin libertad[300]. En caso de que se le haya mejorado internamente, la acción externa sucede enteramente por sí misma. Para la mejora y la perfección de alguien así sirven las reglas ascéticas antes indicadas.

Ahora bien, no la naturaleza, pero sí el arte y la formación pueden conducir a una disposición de ánimo donde lo interior mismo, el mero estado de ánimo, sea fin y objeto, y no redunde en acciones externas. Este estado de ánimo no es común, y eso es una gran suerte para la humanidad; pero es posible, y el buen observador puede encontrarlo aquí y allá, y podría hacerse cada vez más habitual con el desarrollo de la humanidad por el camino que ella ha tomado ahora. En parte por esas razones, y en parte porque aún no sé de un moralista filosófico que lo haya notado, quiero reflexionar sobre él.

Es el punto de vista en el que sólo se tiene interés por la observación interna, por lo teórico, y en el que esto es en general lo último que nos importa. Quiero llamarle el *estado de ánimo especulativo*[301]. (No doy aquí ningún nombre antiguo, pues hablo de algo que, por lo que sé, todavía no ha sido descrito, y lo nombro de la mejor manera que sé por ahora.)

Aquí uno observa sólo las determinaciones internas de su espíritu y de su carácter, sin relacionarlas con la vida, sin actuar mucho, ni someter a un autoexamen concienzudo la forma en la que se actúa, ni preguntarse qué consecuencias exteriores tienen esas determinaciones. El fin puede ser de dos clases: o el del saber, o el del arte que es consecuencia de este juego permanente y sumamente plural. El primer estado de ánimo sería propiamente el especulativo, el segundo, el estético.

Puesto que, no obstante, en el primer caso, donde el saber no es relacionado con la vida como el único último fin de todo saber, en ese saber no se puede tener otra meta que el placer, la propia satisfacción que de él resulta, ambos objetivos coincidirían. El último se deleita en la mera contemplación del juego interno; el primero, en el [F 141] saber y en el detallado conocimiento de ese juego. Ambos tienen en vista sólo el placer, y en esa medida el estado de ánimo de los dos es estético.

---

[300] Podríamos también decir «sin deliberación».

[301] *spekulative Stimmung.*

(No se recordará suficientemente que el primer interés del investigador debe ser sólo formal; quiere únicamente saber a fondo, sin tener a la vista ningún resultado [concreto], sin querer confirmar una opinión mediante su investigación. Lo contrario sería un modo de pensar estrecho y tramposo. Pero una vez hallada la verdad en un estudio sin prejuicios, la verdad debe ser relacionada [A 75] con la vida. De igual modo se ha de recordar que el saber no es su último fin, sino que el hombre entero, en su formación completa, es para sí fin último.)

Un hombre tal puede conocer magníficamente todas aquellas reglas, puede incluso también aplicarlas, pero únicamente para producir con ello otro juego en su ánimo. Puede afinarse conforme a buenas sensaciones y pensamientos exclusivamente para contemplarse en ello, para convertir esas sensaciones en objeto de disfrute, y para regocijarse en el fenómeno de la armonía, de las sublimes sensaciones que ello proporciona, etc. Pero es y permanece sin mejorar; pues todo es para él por mor de otra cosa, por su propio goce; no tiene absolutamente ningún interés más serio y que vaya más allá de él mismo.

Un hombre tal se conoce a sí mismo quizá de manera exquisita, conoce a fondo sus buenas y malas cualidades e inclinaciones, pero no ama las primeras ni aborrece las últimas: ama y busca algo sólo en la medida en que eso proporcione más satisfacción a aquel juego espiritual interno. Puede censurarse de manera muy acertada, pero con la frialdad estética con la que criticaría en un extraño un mobiliario carente de gusto o una apariencia sin gusto. No quiere mejorar en modo alguno, y su autocensura no tiene esa meta, sino que lo que él es le proporciona, tal como es, la mayor diversión, porque él es para él el juguete más cercano, que siempre está a su disposición, y el más atractivo, y ese juego él lo conoce ya plenamente a través de una larga observación.

[F 142] En los hombres incultos, este modo de pensar es imposible; en ellos, el concepto se relaciona siempre e inmediatamente con la acción, y en sí mismo aquí no es nada. Cuando no tienen que actuar, no piensan en modo alguno. Por el contrario, ese modo de pensar se encuentra bastante a menudo en los artistas, en los estetas; y los filósofos, así como los teólogos, están igualmente en un peligro muy grande de abandonarse a él.

Pues bien, este estado de ánimo no puede mejorarse con el medio anteriormente propuesto, pues éste cuenta con un modo de pensar *práctico* que aquí no existe en absoluto; éste lo pueden conocer, pero expresamente lo rechazan. Incluso estas reglas y el uso de las mismas se convertirían para un hombre tal en mero juego. No se pregunta por las consecuencias que de ahí resulten para la vida, pues la vida para él no es otra cosa que un medio para fomentar aquel juego espiritual y para resaltar con más fuerza sus contrastes.

Con un hombre tal la ascética habría de ir más al fondo. Tendría primeramente [A 76] que rebajar su tono hasta el punto de vista práctico, inculcarle interés por la vida y por las consecuencias que en ella tiene su manera de pensar.

Por tanto, también aquí se tendría que presuponer primeramente la buena voluntad, que no puede ser producida por ningún arte humano; se tiene que engendrar en él la comprensión de lo peligroso y degenerado de su estado, y el deseo de ir a uno mejor. Éste puede compaginarse también muy bien con el estado de ánimo descrito, sólo

que uno vuelve a ser arrastrado siempre por su impulso a especulaciones ociosas, como aquel otro lo era por sus pasiones dominantes, y el deseo de mejorar nunca llega a adquirir fuerza. Sólo si tiene esa buena voluntad, se servirá del único remedio suficiente.

Es el siguiente: tiene que intervenir en la vida activa, y profundizar en ella cada vez más, de tal modo que comience realmente a cobrar interés para él y a exigir las fuerzas que antes dormitaban en ocioso juego, de manera que [F 143] sea su deseo, como lo es en todo hombre común, lograr lo que se propone; con ello ha de desaparecer por sí misma aquella vacía autoobservación. Sólo entonces está en situación de que las demás reglas de la ascética tengan aplicación en él; pero mientras no haga lo primero y no retorne al estadio de la humanidad no deformada, no hay modo de ayudarle.

De lo dicho pueden Ustedes extraer la observación general de que la vida especulativa, ya sea la del pensador o la del artista, está ligada a un peligro muy grande para la salud del alma, es decir, para la virtud y la rectitud del que se dedica a ella. Es cierto que la vida especulativa no induce fácilmente a bárbaros delitos, a grandes vicios y desórdenes. Que no pueda hacerlo, eso se basa en la calma que exige y que conlleva; pero puede muy bien conducir a una honda e interna indignidad, que es todavía más peligrosa.

No obstante, nada más lejos de mi intención que ahuyentarles a Ustedes de la vida especulativa en general (en el significado general indicado): hemos visto también en estas lecciones[om] que ella es una parte del fin de la razón que necesariamente se ha de realizar; sino únicamente llamar su atención sobre el cuidado que se precisa cuando uno se dedica a ella. O bien uno no se dedica a ella enteramente, sino que se ocupa además de un asunto práctico, en donde pone asimismo su corazón; o bien, si nuestra situación nos excluye de lo último o la rama particular de la especulación que se ha elegido exige todas nuestras fuerzas y todo nuestro tiempo, entonces téngase [A 77] constantemente cuidado sobre sí, a fin de trabajar lo especulativo mismo como algo *práctico;* es decir, que la reflexión o el esfuerzo artístico se dirija en último término a la moralidad y al ennoblecimiento propio y ajeno, y que se permanezca siempre consciente de este propósito[on]. Con ello, uno afirmará la pureza de su carácter y hará su

---

[om] En el § 29 de la *Ética*.

[on] Encontramos aquí de nuevo la primacía de lo práctico sobre lo teórico, de procedencia kantiana, y de la acción sobre la contemplación, tan característica del espíritu ilustrado. Esta idea nuclea los tres ciclos de conferencias (1794, 1806 y 1811) que dedicó a la tarea encomendada al docto, al sentido que tiene dedicarse al estudio. «¿Para qué existe, pues, el punto de vista especulativo, y con él toda la filosofía, si no es para la vida?» (Carta de Fichte a Jacobi de 30-8-1796; GA III/2, 392). «Filósofo para nosotros es aquel cuyo conocimiento es enteramente libre y completo. El que ha sido descrito aquí como verdaderamente libre tiene ese conocimiento supremo y completo: éste está penetrado hasta el conocimiento puro del verdadero ser; es, por tanto, un conocimiento teoréticamente científico. ¿Y qué *más*? *Vive* y *hace efectivo* ese conocimiento filosófico: lo que allí estaba quieto e inactivo, aquí se ha convertido en impulso y determinación de una vida creadora de mundo. En él, la filosofía es creación del ser, por tanto, *aplicada. Aplicación* de la filosofía es una *vida moral.* [...] Por consiguiente, elevación absoluta por encima de la naturaleza, vida a partir de lo puramente espiritual conocido, ésa es la filosofía o la ciencia transformada ella misma en vida y en impulso para ésta. La filosofía en su aplicación significa, por tanto, actuar y crear en la vida en cuanto fuerza básica propiamente dicha y formadora del mundo; ella aparece en la cima de la configuración del mundo en el sentido propio y supremo» (Fichte, *La Doctrina del Estado* de 1813; FW IV, 388-389). Eso es así también cuando se da en la forma de lecciones y escritos invitando a esa misma transformación, es decir, desarrollando la filosofía aplicada (*op. cit.*, 389-390). En una muy conoci-

ciencia o su arte con más dicha; por el contrario, el carácter de la primera especie puede ser arrastrado también a juegos irresponsables, porque todo es juego para él.

[F 144] No hubiera podido acabar estas lecciones con ninguna observación más importante para doctos y filósofos en ciernes que ésta. Con ello las concluyo y me recomiendo a su recuerdo y a su benevolencia.

---

da Reflexión, escrita hacia 1764/1765, Kant nos cuenta cómo tomó esa orientación práctica: «Soy por inclinación un investigador. Siento toda la sed de conocimiento y la curiosa inquietud de ir más allá en ese conocimiento, y también la satisfacción de todo logro. Hubo un tiempo en el que creía que únicamente en eso podía estribar el honor de la humanidad, y despreciaba al vulgo, que de eso no sabe nada. Rousseau me ha puesto en el camino correcto. Esta ofuscadora superioridad desaparece, aprendo a honrar a los hombres, y me sentiría más inútil que el trabajador común si no creyera que estas consideraciones [Kant se refiere a su libro *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime,* de 1764] pueden proporcionar a los demás un valor, el de establecer los derechos de la humanidad» (Ak.-Ausg. XX, 44).

ÍNDICE DE AUTORES

La paginación corresponde a la de la edición de la Academia, consignada en el texto con la letra «A» entre corchetes.

Campe, Joachim Heinrich (1746-1818), 171
Sobre sentimentalismo y sensiblería desde el punto de vista pedagógico, 171
Codro (Codrus) (Rey de Atenas, 1160-1095 a.C.), 242

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814)
Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia, 34, 41, 46, 76 ss.
Fundamento del derecho natural, 39, 74, 77, 105, 123, 199, 201, 233 ss., 247, 249 ss., 259 ss., 268, 287 ss.
Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia, 43, 56

Helvétius, Claude Adrien (1715-1771), 281
Del espíritu, 169 ss.

Jerusalem, Kart Wilhelm (1747-1772), 124
Artículos filosóficos, 124

Kant, Immanuel (1724-1804), 52, 62, 65, 110, 122, 145, 150 ss., 154, 156 ss., 161, 166 ss., 169, 182 ss., 185 ss., 211, 230, 238, 309; y en Apéndice 73
Crítica de la razón pura, 52, 150 ss., 238
Idea para una historia universal en sentido cosmopolita, 185 ss.
Fundamentación de la metafísica de las costumbres, 145, 230
Crítica de la razón práctica, 65, 122, 150 ss., 154, 166, 211; y en Apéndice 73
Crítica del Juicio, 110, 309
La religión dentro de los límites de la mera razón, 156 ss., 161, 166 ss., 169, 182 ss.

Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781), 124
Lucrecia (Roma, s. VI a.C.), 242
Luther, Martin (1483-1546)
De servo arbitrio, 184 ss.

Maximilian Julius Leopold (Duque de Brunswich, 1752-1785), 251
Mendelssohn, Moses (1729-1786), 124
Mohammed (Mahoma) (570-632), 219

Ovidius Naso, Publius (43 a.C.-17 d.C.)
Metamorfosis, 195

Platón (427-347 a.C.), 216, 311

Reinhold, Kart Leonhard (1758-1823)
Ensayo de una nueva teoría de la facultad humana de la representación, 148 ss., 182 ss.

Schelling, Friedrich Wilhem Joseph (1775-1854)
Nueva deducción del derecho natural, 204
Schlosser, Johann Georg (1739-1799)
Cartas de Platón, 216, 311

ÍNDICE DE MATERIAS

La paginación corresponde a la edición de la Academia, tomo I/5, también consignada en el texto de esta traducción de la *Ética* entre corchetes y con la letra «A». Los números entre paréntesis hacen referencia al texto de la *Ascética* del tomo II/5 de la Academia.

a priori *(a priori),* (59)
demostración a priori, (59)
abnegación *(Selbstverläugnung),* 139
absolutez *(Absolutheit)*
de la razón, 68 ss.
del concepto, 66
del querer, 42ss. , 45, 51, 92
del yo, 48, 95
absoluto *(Absolutes),* (65)
absolutamente primero, (61), (65)
abstracción *(Abstraktion),* 25, 41 ss., 45, 47, 52, 60, 71, 85, 91, 93, 97, 100, 107, 133, 177 ss., 200
abuso del otro *(Mißbrauch des anderen),* 253
accidente *(Zufall),* 136, 153, 270
acción *(Tat),* 55, 94, 130, 137
acción *(Tun),* 62, 65
determinada, 68
pura, 68
acción recíproca *(Wechselwirkung)*
como categoría, 64 ss., 113 ss.
cuerpo-mundo de los sentidos, 247
de los seres racionales (véase «interpersonalidad»), 185, 206, 213, 222, 233, 275, 287, 293
impulso moral-saber teórico, 160
impulso natural-impulso espiritual, 125 ss.
impulso-realidad, 112, 115
individuo-sociedad, 245
libertad-naturaleza, 113
reflexión consigo misma, 114
ser racional- algo fuera de él, 44
actividad *(Tätigkeit),* 29, 98, 106
absoluta, 27 ss., 69
determinada, 25, 93
en general, 25
ideal, 25, 40, 77, 87, 90, 100, 133, 198 ss.
libertad de la actividad ideal, 90, 106
limitación de la, 94, 101, 103
objetiva, 126
pura, 29, 53, 93, 126, 128, 133
real, 133
actividad eficiente *(Wirksamkeit)*
como mero formar, 88
concepto de, 96
conocimiento de la, 252 ss., 258
de la naturaleza, 118, 131, 134, 183
de la naturaleza sobre sí misma, 195 ss.
de los objetos, 102
del otro, 248, 252, 254, 262
libertad de la, 252
limitación de la, 101
orden de la, 96 ss.
pensamiento de la, 99
percepción de la, 93, 96, 98 ss., 102 ss.
punto de inicio de la, 99

representación de la, 22 ss., 27
sensible, 21 ss., 26-29, 68, 78, 80, 93-97, 100 ss., 103, 117, 183, 189, 195 ss., 203, 214, 231, 252, 259, 301
sobre la sociedad, 245
sobre otros, 187, 219, 233, 314
y ley moral, 197
actividad espontánea *(Selbsttätigkeit),* 27, 39, 55, 78, 84, 89 ss., 94, 103, 137, 165, 184, 279
impulso hacia la absoluta, 54 ss., 58, 60 ss., 126
producto de la, 91, 103
actuar, acción *(Handeln, Handlung),* 55, 95, 99, 101, 107, 133, 139, 144, 146, 155 ss., 162, 176, 203, 207, 213, 234, 282, 288, 300, (63, 66, 73, 75)
conforme al deber, (65 ss.)
determinado, 85, 94, 142, 237 ss.
determinante, 85
en la sociedad, 213, 231, 300
fin final del, 246
forma del, 283
ideal, 308
identidad con lo hecho, 40
impulso en general a actuar, 155
indiferente (permitido), 146, 237 ss., 283
inmoral, (64)
mal, 216
moral, 246, 286
múltiple, 190
posibilidad de, 190, 196
real, 40, 48, 71, 100
realmente efectivo, 66, 139 ss., 190, 196 ss.
regla del, (72)
serie de acciones, 191
actuar eficientemente *(Wirken),* (62, 64, 73)
adiestramiento *(Dressur),* 278
afecto *(Affekt),* 136, 278 ss., 283, 293, (68-71)
agilidad *(Agilität)*
interior, 26, 58, 94
de la inteligencia, 51
agregado *(Aggregat),* 114, 116.
agresión-agresor *(Angrif-Angreifer),* 251, 260, 264, 269-273, 276
agricultor *(Landbauer),* 244 ss., 301
ahorro *(Sparsamkeit),* 241
alegría *(Freude),* 173-174, 240, 293
algo (objeto en general) *(Etwas, Objekt überhaupt),* 24, 41, 83, 87, 94, 103, 165
alimentación *(Ernährung),* 240 ss.
alma *(Seele),* 235
amistad *(Freundschaft),* 291
amor *(Liebe)*
a la verdad, 303
al enemigo, 274 ss.
al hombre, 144
al prójimo, 250
amor propio, 280, 282, (61)
conyugal, 289 ss., 293, 296
hacia el bien, 253
natural, 269, 274
análisis *(Analyse),* 54, 62, 85
anhelo *(Sehnen),* 55, 106, 120, 122, 124, 136, 147 ss., 192, 194
objeto del, 122
animal *(Tier),* 121, 165, 167, 186, 278, 292 ss., (68, 71)
animo *(Gemüt),* 33, 78, 307
juego del, (75, 77)
aprobación *(Billigung),* 137, 143, 156
aproximación al infinito *(Annäherung, im Unendlichen),* 75, 78, 126, 141, 144, 156, 191 ss., 208 ss., 234
arbitrio / albedrío *(Willkür),* 68, 149, 175, 268, 273
Arbitrium, servum, 184
armonía *(Harmonie)*
entre el concepto de fin y el objeto real, 79
entre el sujeto y el objeto, 21
entre el yo real y el yo originario, 136 ss., 155, 158, 189
entre la percepción y la voluntad, 189
preestablecida, 127
y ley moral, 237
arte *(Kunst),* 35, (74, 76)
bello, 241, 307 ss.

obra de, 309
artefacto / producto elaborado *(Kunstprodukt),* 203 ss., 301
articulación *(Artikulation),* 100, 124
y libertad, 124ss.
artista / artesano *(Künstler),* 245, 301, 307, 309, (75)
esteta, (75)
ascética *(Ascetik),* (60-63, 65, 67 ss., 71 ss.)
meta de la, (66)
tarea de la, (64, 66, 70)
asociación de ideas *(Ideenassoziation),* (65 ss., 69 ss.)
astucia *(List),* 186, 255
atención *(Aufmerksamkeit),* 315
sobre sí mismo *(Aufmerken auf uns selbst),* (71)
autocensura *(Selbsttadel),* (75)
autoconciencia *(Selbstbewusstsein),* 21 ss., 26, 39, 46, 84, 93, 107, 110, 132, 140, 151 182, 201, 231
autodeterminación *(Selbstbestimmung),* 27 ss., 44, 49 ss., 53, 66, 78, 80, 102, 109 ss., 121, 126, 128, 131, 139, 144, 151, 166, 194 ss., 200, 231
hacia la satisfacción del impulso natural, 195
real, 40
tendencia hacia la, 45, 125
autofundamento *(Selbstgrund),* 52, 62, 130, 140
autolimitación *(Selbstbeschränkung)*
de la voluntad, 150
del Yo, 101
autonomía *(Selbständigkeit, Autonomie),* 67, 69, 82, 240
como facultad, 63 ss.
como fin final de la ley moral, 69 ss., 191, 211
de la parte en la naturaleza, 116
de la razón en general, 63, 209-212, 232, 308
de todo el impulso, 159
del concepto, 28, 81, 90, 128, 224, 240
del impulso ético, 143
del individuo, 185
del querer, 43
del ser racional, 62 ss., 70, 121, 145
del Yo, 30, 52, 64, 67, 70, 158
impulso hacia, 108, 159, 170 ss., 176, 193 ss., 197 ss., 201 ss., 208 ss., 240
ley de la (=ley moral), 67, 74, 125, 153, 232
pensamiento de la, 63
respecto de la, 306
según conceptos, 308
tendencia a, 70, 144, 170-173
y dignidad del yo, 134 ss.
y libertad, 63 ss., 69, 121
y necesidad, 113, 121
y yoidad, 193
autoobservación *(Selbstbeobachtung),* 33, 38, (66 ss., 71-74)
regla de la, (67)
vacía, (76)
autoposición *(Selbstsetzung),* 48, 52 ss., 70, 82, 86, 97, 130, 136, 140
autorespeto *(Selbstachtung),* 134, 174, 187, 279 ss., 282, 306, 314
impulso hacia el, 134, 279 ss.
autoridad *(Autorität),* 163, 185, 187, 223 ss.
fe en la, 185, 187
ayuno *(Fasten),* 235

bebida *(Trank),* 122
belleza *(Schönheit),* 308 ss.
beneficencia *(Wohltätigkeit),* 263
bien, el *(Gutes),* 241, 253, 261, 268, 280, 282 ss., 303, 305 (61, 66 ss., 72 ss.)
bola *(Kugel)* (como ejemplo), 42

cambio de especie *(Umartung),* 119
carácter *(Charakter),* 168, 172, 255, 284, 291, (74)
de los hombres, (70)
del yo, 40, 45, 95
empírico, (63, 73)
ético de la mujer, 289 ss.
libertad de, 168
pureza de, (77)

cargo [público] *(Amt),* 216, 222, 298
castidad *(Keuschheit),* 289
categorías *(Kategorien),* 150
causa *(Ursache),* 28, 73 ss., 97, 99 ss., 130, 196
el querer como, 79 ss., 85, 97, 99, 196
impulso como, 55, 81
racional, fuera de nosotros, 201
causalidad *(Kausalität, Causalität),* (68)
como categoría, 64, 73, 113, 117, 129 150
de concepto, 27
cavilaciones *(Klügelei, Vernünftelei),* 65, 268 ss., 297
cazador *(Jäger),* 301
certeza *(Gewißheit),* 156 ss., 160, 162 ss., 179, 223
sentimiento de, 156 ss., 160, 163, 179
subjetiva, 158
y libertad, 157
ciencia *(Wissenschaft),* 35, 190, 302 ss., 315, (60, 67 ss.)
general-particular, 34, 59
pura, (59 ss.)
cientificidad *(Wissenschaftlichkeit),* (60)
circulación sanguínea *(Blutkreistlauf),* 121
círculo *(Zirkel),* 103, 130, 149, 204
claridad *(Klarheit),* (64)
clase *(Klasse)*
superior-inferior, 300 ss.
deberes de la clase inferior, 314 ss.
clericalismo *(Pfaffentum),* 217, 220
coacción / coerción *(Zwang),* 57, 156, 189, 227, 266, 274, 277 ss.
de la reflexión, 114
derecho de los padres a la coacción, 295
en la educación, 295
permitida, 211
práctica, 73
sentimiento de, 189
cobardía *(Feigheit),* 162, 185, 255
del suicidio, 239 ss.
coerción del pensar *(Denkzwang),* 114
comerciantes *(Kaufleute),* 301
comida *(Speise),* 119 ss., 122, 124
impulso hacia la, 121
comienzo absoluto *(Anfangen, absolutes),* 52
compasión *(Mitleid),* 144, 293, 296
compositum, 114
comunicación *(Mitteilung),* 221-225, 252 ss., 258
de la convicción privada, 222 ss., 258
de la moralidad, 277
comunidad *(Gemeine, Gemeinde)*
de la Iglesia (véase «iglesia»)
de los santos, 230
de los seres racionales, 73, 77, 229 ss., 246 ss., 300, 302 ss., 316
de sexos, 288
concepto *(Begriff),* 26 ss., 50 ss., 57, 59, 63, 66, 87, 105, 111, 128, 144, 165, 195, 198, 218, 240, 252, 288, 293, 308, (59, 65 ss., 75)
absolutez del, 66
aplicabilidad del, 73
autonomía del, 28, 81, 90, 128, 224, 240
de deber, (66)
de la actividad eficiente sensible, 96
de la voluntad, 148, 152 ss.
del concepto, 201, 203
del yo, 37, 39, 55, 56, 91, 133
determinado, (66)
dominio del / sobre la naturaleza, 240
espiritual, 208
indeterminado, 223
oscuro, (69)
realidad del, 73
sintético, (66)
universal, 178
y cosa, 79
y ser, 21, 27, 63
concepto de fin *(Zweckbegriff),* 21, 24, 27 ss., 78, 90, 92 ss., 196 ss., 130, 209, 252, 259, 270, 288
como modelo del objeto, 79, 90 ss.
e inteligencia, 75 ss., 103
síntesis del concepto de fin y del querer, 104
concepto del conocimiento *(Erkenntnisbegriff),* 24, 52, 130

como copia, 79, 90
conciencia *(Bewußtsein),* 22 ss., 26, 38 ss., 46, 94, 107, 136, 146, 158, 178, 198, 202, 292 ss., (68, 70, 72)
clara, 122, 142, 165, 176 ss.
común, 33, 36, 59, 90, 95 ss., 101, 103, 107, 109, 117, 127 ss., 144, 191, 194, 200, 204, 218, 307
de la libertad, 84, 103, 128-132, 138 ss., 148, 200
de la moral, 132, 198
de la tendencia absoluta, 46, 48, 53, 61
del deber, 146, 161, 178
del querer, 91
e impulso puro, 126, 142 ss.
enérgica, (64)
en el tiempo, 110
forma de la, 24
hechos de la, 21 ss., 33, 38,42, 52, 65, 70 ss., 110, 205
identidad de la, 88, 98 ss., 101
inmediata o directa, 60, 95, 106, 161, 167
ley de la, 25 ss., 29
mecanismo de la, 21
necesaria, 36
origen de toda, 25, 28
originaria, 47, 64, 70, 93
primer momento de la, 103 ss.
real, 21, 95
supraindividual, 230
y cosa, 57
y naturaleza, 121, 126, 128 ss.
y ser, 46, 48, 56 ss., 60
conciencia moral *(Gewissen),* 33, 138, 146, 153, 155, 157, 159, 161, 163, 180, 190 ss., 197, 214, 220, 225, 241, 245, 252, 255, 260, 280, 295, 298, 310 ss., 314
equivocada, 161, 179
libertad de la, 225 ss.
tranquilidad de conciencia, 153
y ley moral, 164, 192
concordancia *(Übereinstimmung)*
de todos, 210-213, 215, 226, 265
de la experiencia, 221
entre la percepción y la voluntad (ser e impulso originario), 136 ss., 189
condenación *(Verdammnis),* 157
conflicto *(Widerstreit),* 266 ss.
conocimiento *(Erkenntnis),* 25, 42, 78, 85, 90, 101, 103 ss., 109, 154 ss., 159 ss., 196, 267, 292, 300, 302 ss., 315, (67)
concepto de, 24, 52, 79, 90, 130
criterio de todo, 158
de la actividad eficiente sensible, 252 ss., 258
docto, 34
e impulso, 106
fáctico-genético, 33
fin final del, 198
impulso hacia un determinado, 155 ss.
indirecto, 42
sensible, 196
teórico, 21, 25, 35, 198
y deber, 158 ss.
conservación-mantenimiento *(Erhaltung)*
de la propiedad, 261
de los niños, 293 ss.
del ser moral, 301
consideración interior *(Betrachtung, innere),* (74)
consistir *(Bestehen),* 49-53, 60 ss., 105
constitución *(Verfassung)*
civil, 261, 293
constitución del Estado, 215 ss., 1801, 215 ss., 220, 222, 310 ss., 313 ss., (60 ss.)
modificación de la, 181, 310, 312
constitución de la cosa *(Beschaffenheit des Dings),* 100 ss., 158 ss.
contento *(Zufriedenheit),* 138, 143
contento / placer *(Vergnügen),* 124, 241, 279
contingencia /casualidad *(Zufälligkeit),* 38, 205
como rasgo de la libertad, 76, 87, 134, 165, 171
contingente *(Zufällig),* (69)
contrato *(Vertrag)*
de Estado *(Staatsvertrag),* 215, 310-313
social *(Gesellschaftsvertrag),* 310
violación del 311

convicción / convencimiento *(Überzeugung),* 28, 162, 243, (64)
comunitaria-privada, 213-220, 222 ss., 226
criterio para la, 155-158, 191 ss.
de la libertad, 65
del deber, 152-156, 158 ss., 161, 179, 211, 213 ss., 222
del otro, 211
errónea, 152
imperturbabilidad de la, 158
privada, 222 ss., 258
sentimiento de la, (64)
teórica, 73 ss., 158, 278 ss., 297, 299, 304
universal-particular, 153
y libertad, 279
cónyuges *(Ehegatten),* 287, 290 ss.
coraje *(Mut),* 255
para el suicidio, 239 ss.
corazón *(Herz),* 162, 170, 185, 213, 217, 220, 250, 278, 280, 283 ss., 304, 307
necesidad del, 293
cosa *(Ding),* 21, 29, 41 ss., 46, 49 ss., 59 ss., 77, 105 ss., 113, 117, 158 ss., 204, 238
constitución de la, 100 ss., 158 ss.
en sí, 43, 101
fin final de las cosas, 78, 159 ss., 193
finalidad de la, 159 ss.
natural, 117, 122, 170
naturaleza de la, 49 ss.
y concepto, 79
y conciencia, 57
costumbre / hábito *(Gewohnheit),* 170, 184 ss., 239, (59, 69, 71)
creación de la materia *(Erschaffung von Materie),* 88, 96
creador o arquitecto del mundo *(Weltschöpfer, Weltbaumeister),* 116, 203
crianza *(Zucht),* 294
cristianismo *(Christentum),* 296
símbolo eclesiástico cristiano, 218
criterio *(Kriterium)*
de la convicción, 155-158, 191 ss.
de todo conocimiento, 158
cuerpo *(Leib)* (orgánico), 28 ss., 77, 123, 125, 136, 196 ss., 235, 240, 247 ss., 260, 267, 272, 274, 292
actividad eficiente del cuerpo sobre la naturaleza, 196
articulación del, 28 ss., 100, 123
como instrumento de la ley moral, 29, 78, 123, 196 ss., 208, 210, 214, 241, 247, 250
libertad del, 125, 247
organización del, 29, 235
peligro del, 235 ss., 269, 272
y voluntad, 28 ss.
culpabilidad *(Schuld),* 162, 166, 168, 171, 179, 268, 291
cultivo *(Ausbildung),* 280, (74 ss.)
del alma o del cuerpo, 235-243, 245
del espíritu, 245
de la convicción, 220-221
de la libertad, 214
formación completa, (75)
cultura *(Kultur),* 152, 225, 245, 255, 278, 303 ss., 313, 317

deber *(Sollen),* 65 ss., 69, 75, 83, 216, 276
absoluto, 66 ss., 145
deber[es] *(Pflicht[en]),* 60, 77, 131, 144 ss., 176, 191, 268, (64, 68, 70 ss.)
absolutos, inmediatos-condicionados, indirectos, 232
como fundamento de todo conocimiento, 154, 160, 198 ss.
concepto de, (66)
conmigo mismo, 231
convencimiento sobre el, 152 ss., 156, 161 ss., 164
de ahorro, 241
de autodefensa, 250, 267
de buen ejemplo, 279, 283 ss., 307
de comunicar la convicción privada, 222, 258
de conservar y formar el espíritu y el cuerpo, 234-243, 245
de creer, 154
de defender la libertad, 267

de erigir un público docto, 223-226
de establecer un símbolo, 219
de extender la moralidad fuera de mí, 247 ss., 276-285, 304, (62)
de investigar, 198 ss., 214
de juzgar por sí mismo, 163 ss.
de la autoconservación, 233 ss., 240-243, 251, 270
de la beneficencia, 263
de la conciencia determinada del deber, 178
de las clases bajas, 301, 314-327
de los educadores del pueblo, 300 ss., 303-309
de los padres y los hijos, 294-299
de poner en peligro la vida, 249, 257
de reelaborar la naturaleza, 246
de respetar la libertad del otro, 211, 248 ss.
de sacrificar la vida, 181, 241 ss.
de satisfacer el impulso natural, 182
de servicialidad, 265
del artista, 300
del conocimiento del deber, 153, 164, 198 ss., 222
del cuidado de mí mismo, 231
del docto, 300, 302 ss.
del estamento, 232, 243, 285 ss.
del funcionario del Estado, 301, 310
determinados, 33, 35, 161, 179
en general, 178 ss.
frente al Estado, 215 ss., 226, 231, 272 ss., 298
oscurecimiento del, 177, 179
por mor del deber, (63, 72 ss.)
universales-particulares, 233
y conciencia moral, 161, 241
y libertad formal, 246
y multiplicidad, 190
y propiedad, 260, 264 ss., 270 ss.
y provecho propio, 181
decisión *(Entschluß),* 55, 78 ss., 104, 130, 148, 257, 277, 288, (61, 63 ss.)
conforme al deber, (65)
inmoral, 82
deducción *(Deduktion),* 34, 36, 61 ss., 70, 82, 84, 100, 160
camino de la, 35
idealista trascendental, 70
defensa legítima *(Notwehr),* 269 ss.
democracia *(Demokratie),* 225
demonio *(Teufel),* 176, (63)
máxima diabólica, 176 ss.
depravación *(Verworfenheit),* 290
derecho *(Recht),* 73 ss., 215
ausencia de, (62)
derecho de necesidad, 268.
positivo y natural, 311 ss.
desaprobación *(Mißbilligung),* 137, 143
deseo *(Begehrens)*
de oprimir, (70 ss.)
facultad del, 122, 126, 136
libertad del, 122
desesperación *(Verzweiflung),* 239, 280, 306
despotismo *(Despotismus),* 220
desprecio (moral) *(Verachtung, Verächtlichkeit),* 134, 137, 143, 306, (73)
de sí mismo, 138, 143, 280
desprenderse *(Losreissen),* (68)
del impulso de naturaleza, 165, 184, 308
de sí mismo, 48, 80 ss., 145
determinación *(Bestimmtheit, Bestimmung),* 51, 87, 105, 147
de la inteligencia, 58, 63, 66 ss., 69, 77, 105
de la voluntad, 150
del concepto de deber, 179
originaria *(Urbestimmung),* 64
recíproca de lo subjetivo y objetivo, 60
destino *(Bestimmung)* ético (moral), 33, 141 ss., 169, 207, 217
digestión *(Verdauung),* 119, 121
dignidad *(Würde)*
de la mujer, 290
de la ley, 60
del hombre, 231, 306, 314
de la autonomía, 134 ss.
del ser racional, 292
indignidad interna, (76)

Dios (divinidad) *(Gott, Gottheit),* 62, 139, 142, 188, 230 ss., 247, 285, 305 ss., 314
como padre, 296
obediencia respecto a, 296
presentación con imágenes de, 296
y ley moral, 62, 296
discernimiento, reflexión *(Besinnung, Besonnenheit),* (69-72)
disgusto *(Verdruß),* 138, 173
displacer *(Unlust),* 136 ss.
disposición del ánimo *(Gesinnung),* 278
moral, 33, 237, 247, 249, 251 ss., 259, 275, 278, 296 ss., 300, 303, 305, 314 ss., (60-63)
natural, (61)
disputa *(Streit)* entre los espíritus, 213
docto *(Gelehrter),* 224 ss., 244 ss., 259, 300-305, 307, 311, 314-317, (77)
público docto, 219, 223-226, 302, 304
respeto del Estado e Iglesia a los doctos, 225
Doctrina de la Ciencia *(Wissenschaftslehre)* (*véase* «filosofía trascendental» y «sistema»), 35, 40, 52, 117
doctrina del derecho *(Rechtslehre, Rechttun),* 159, 199, (59 ss., 62)
dogmatismo *(Dogmatismus),* 43, 162, 207
dolor *(Schmerz),* 124, 138, 292, (67)
duda *(Zweifel),* 110, 156, 163, 214, 221
duración del tiempo *(Zeitdauer),* 94 ss., 98 ss.

eclesiásticos *(Geistlicher),* 300, 304, 317
educación *(Erziehung),* 163, 170, 225, 244, 294 ss., 298 ss., 304
coacción en la, 295
fin de la, 298
para la moralidad, 294
educador *(Erzieher, Lehrer),* 226, 299
educador del pueblo *(Volkslehrer),* 190, 226, 300 ss., 305 ss., 314 ss.
enseñante / educador (*Lehrer*), 219, 226, 306
egoísmo *(Egoismus),* 212, 231, 275, 303
ejemplo *(Beispiel)* del bien, 279, 283 ss., 307
ejercicio *(Übung),* (65 ss.)
elección *(Wahl),* 76, 86 ss., 111, 148, 151 ss., 165, 202, 208, 231
libertad de, 104, 166, 182, 206
elemento *(Element),* 117
empiría *(Empirie),* (60, 63)
engaño *(Betrug),* 253, 260
autoengaño, 179
ennoblecimiento *(Veredelung),* (77)
enseñanza *(Unterricht),* 306
moral 190, 305
entendimiento *(Verstand),* 110, 162, 178 ss., 279 ss., 301, 307
como instrumento de la ley moral, 214
humano común, 218
época *(Zeitalter),* 97, 170, 223 ss., 244, 255, 258, 302 ss., 307, 309, 317
esclavitud *(Sklaverei),* 185
espacio *(Raum),* 35, 42, 76, 100, 117 ss., 122 ss., 196, 308
especulación *(Spekulation),* 38, 85, 245, 291, (76 ss.)
ociosa, (76)
espíritu *(Geist),* 235, 255, (74)
bello, 308
desarrollo del, 235
disputa entre los espíritus, 213
puro, 125
espontaneidad *(Spontaneität)*
absoluta interna, 60
de la reflexión, 120, 171, 201
del sujeto empírico, 167, 171, 189, 201
Estado *(Staat),* 215, 223-227, 249 ss., 260, 262 ss., 266 ss., 269, 272 ss., 277, 291, 301, 310-313, (60, 62)
actuar en el, 216, 226, 231
cargo en el, 312
como juez, 249, 266, 270, 273 ss., 298
constitución del, 181, 215 ss., 220, 222, 310 ss., 313 ss.
contrato de, 215, 310-313
derrocamiento del, 215 ss.
estado de necesidad-estado racional, 215 ss., 220, 222
funcionarios del, 225 ss., 301, 310 ss., 313 ss.

hombres de, 225, 316
libertad en el, 310
medio de coacción del, (61)
obediencia respecto al, 215, 273, 298
orden del, 215, 266, 312
protección por parte del, 215 ss.
queja ante el, 272 ss.
estado de ánimo, moral *(Stimmung, moralische),* 31
ascético, (74)
especulativo, (73-77)
estamento burgués *(Bürgerstand),* 312 ss.
estar dado *(Gegebensein),* 38
esteta *(Ästhetiker),* (75)
ética / doctrina de las costumbres *(Sittenlehre),* 22, 41, 68, 126, 209 ss., 244, 256, 303, 308, 317, (62)
como ciencia particular, 34 ss., 43, 59 ss., 119, 190, 199, 205, 229
principio de la, 141
eudemonismo *(Eudäimonismus),* 297
evidencia *(Evidenz),* 161
excitación *(Reiz),* 119
existencia *(Existenz),* 46, 62, 303, (63)
impulso hacia una determinada, 119
moral, 67, 94
sensible, 94
expansión de la moralidad *(Verbreitung der Moralität),* 247 ss., 276-285, 304
experiencia *(Erfahrung),* 22, 41, 74, 85, 93 ss., 104, 142, 151, 169 ss., 174, 182 ss., 189, 195, 205, 208, 234, 302, 306 ss., 311, 316 ss., (60, 63, 72)
concordancia de la, 221
explicación *(Erklärung),* 109, 117
de la libertad, 65
de la multiplicidad, 23
del querer, 38, 42 ss., 104

fabricantes *(Fabrikanten),* 301
facultad *(Vermögen)*
absoluta (véase «libertad», «autonomía»), 45, 53 ss., 61, 63 ss., 84 ss., 91, 93 ss., 105, 136
de la representación, 229
física, 74 ss., 82
fuerza como, 45
práctica, 154 ss.
teórica, 154 ss., 158, 187, 202
y realidad, 45, 63, 86, 88 ss.
facultad de juzgar *(Urteilskraft),* 67, 110, 161 ss., 179, (67)
juicio *(Urteil),* (69)
reflexionante, 110, 114, 154 ss., 160
subsumiente, 110, 114
facultad del conocimiento *(Erkenntnisvermögen),* 160
mecanismo de la, 110
facultad del deseo *(Begehrungsvermögen),* 122
inferior, 122, 136
superior, 126
falsedad *(Falschheit),* 186, 260, (70)
familia *(Familie),* 291, 302
fanatismo (del visionario) *(Schwärmerei),* 62, 162, 170, 213, 236, 238 ss., 305
fantasía *(Phantasie),* 142
fariseo *(Pharisäer),* 176
fatalismo *(Fatalismus),* 150, 181
inteligible, 177
favor de la naturaleza *(Gunst der Natur),* 137, 156
fe *(Glaube)*
como punto de partida de la filosofía, 43
confesión de fe *(Glaubensbekenntnis),* 213, 306
convencimiento de la, 157, 213
en Dios, 188, 305 ss.
en la absolutez del querer, 43
en la autonomía del querer, 43
en la autoridad, 185-187
en la conciencia moral, 164
en la cosa en sí, 43
en la libertad, 65
en la moralidad de los padres, 296, 298
en la naturaleza moral, 33
en la perfectibilidad del hombre, 217, 275
en un gobierno divino del mundo, 238, 268
no creyente *(Ungläubiger),* 306

símbolo *(Symbol)* (del acto de fe), 213, 218, 222 ss., 226, 304
fealdad *(Häßlichkeit),* 308
felicidad *(Glückseligkeit),* 167
impulso hacia la, 277
fenómeno *(Erscheinung),* 29 ss., 42 ss., 171
de la libertad, 65
y apariencia, 42
Filosofía *(Philosophie),* 47, 54, 60, 85, 119, 192, 205, 210, 218, 221, 255, 307
de la naturaleza *(Naturphilosophie),* 129
de meras fórmulas *(Formularphilosophie),* 178
práctica, 21 ss., 27, 52, (68)
punto de partida de la, 43
tarea (propósito) de la, 21, 36, 47, 65, 76, 136
teórica, 21 ss., 26, 52
trascendental, 35 ss., 39, 42 ss., 45, 59 ss., 70 ss., 95, 101, 109, 130, 142, 156, 177, 191, 258
filósofo *(Philosoph),* (60, 75, 77)
fin *(Zweck),* (véase «concepto de fin») 30, 68, 87, 90, 124, 131, 143, 159, 189, 210, 277, 294
comunitario, 213
de la educación, 298
de la moral, 317, (61)
de la razón, (76)
de ser un hombre completo, 291
de todos los seres libres, 209
y medio, 96 ss., 99, 101, 119, 135, 208, 219, 244, 253, 286, 298
fin de la naturaleza *(Naturzweck),* 288, 313
fin de la Razón *(Vernunftzweck),* 211 ss., 231 ss., 241, 243 ss., 247, 249, 254, 261, 285 ss., 294 ss., 298, 300 ss., 305, 308, 313 ss.
fin final *(Endzweck),* 96 ss., 126, 141, 143, 208, 236, 250, 269, 288
de la ley moral, 191
de las acciones morales, 246
de las cosas, 78, 159 ss., 193
del conocimiento, 198
del individuo, 226 ss.
del yo, 193
moral, 211, 230
fin último *(letzter Zweck),* 78, 96, 124, 126, 141, 143, 159, 191, 196 ss., 208 ss., 211 ss., 226 ss., 230 ss., 234 ss., 241 ss., 246, 250, 253, 269, 277, 281, 283, 286 ss., 300, 303, 305, 308, 317 (75)
finalidad / conformidad a fin *(Zweckmäßigkeit),* 159 ss., 192, 248
finitud *(Endlichkeit)*
e infinitud, 100, 141, 187
forma del pensar *(Denkform),* 47, 74
formación *(Bildung),* 170, 236, 243, 245, 295, 307 ss., 316
del cuerpo para la habilidad, 197
estética, 308 ss.
libertad de, 295
moral, 187, 218, 279, 282
franqueza *(Offenheit),* 252, 284 ss.
frontera-límite *(Grenze[n]),*
ampliación de nuestros, 80, 95
entre necesidad y libertad, 121
fuerza *(Kraft),* 34, 48, 109, 133, 183, 257, 283, 308
como facultad, 45, 86
de inercia, 183 ss.
de la naturaleza, 139, 149 ss.
ética, 187
física, 239, 246, 248, 273, 276
originaria, 109
real, 23, 27, 59, 87, 128
sensible, 139, 244
fuerza activa *(Tatkraft),* 53, 55, 57
funcionarios del Estado *(Staatsbeamter),* 225 ss., 301, 310 ss., 313 ss.
futuro *(Zukunft),* 125, 157, 234, 275

género humano *(Menschengeschlecht),* 163, 302 ss., 307, 316
genio *(Genie),*
artístico, 309
filosófico, 39
para la virtud, 171
globo *(Luftballon)* (como ejemplo), 97

gobernante *(Regent)*, 244, 311 ss.
responsabilidad del, 313
Gobierno *(Regierung)*, 311
gobierno divino del mundo *(Weltregierung, göttliche)*, 268
goce *(Genuß)*, 78, 123, 125 ss., 134 ss., 138 ss., 143, 151, 167, 170, 173, 175, 181, 197, 234, 239, 256
impulso hacia el, 125, 170
propio, (75)
real-imaginario, 152
guerra *(Krieg)*, 175, 250, 272
gula *(Völlerei)*, (70)
gusto *(Geschmack)*, 309

habilidad *(Geschicklichkeit)*, 245, 249
hábito *(Angewöhnung)*, 184
hambre *(Hunger)*, 120 ss., 124
hecho de la conciencia *(Tatsache des Bewußtseins, Faktum)*, 21 ss., 33, 38, 42, 48, 52, 65, 70 ss., 110, 205
la autoconciencia como, 41
la ley moral como, 71
heteronomía *(Heteronomie)*, 67, 69
hipócrita *(Heuchler)*, 179
historia *(Historie)*, (60)
historia de los seres racionales empíricos *(Geschichte des empirischen Vernunftwesens)*, 165
hombre *(Mensch)*, 33 ss., 43, 74, 78, 92, 97, 121, 125, 132, 146, 152, 155, 157, 162-165, 167-178, 180-188, 207, 213, 215, 217, 221, 240, 244 ss., 248, 250, 255 ss., 262 ss., 265, 275-278, 280 ss., 285 ss., 288, 291, 293, 299-305, 307 ss., 316, (59, 68, 70, 75)
carácter del, (70)
cultivado, 282, 296, 315
empírico, cotidiano, natural, 124, 155, 185 ss., 234, 237
esencia del, (70)
inculto, natural, (75)
inteligible, (65)
hombre [varón] *(Mann)*, 290 ss., 293
generosidad *(Großmut)* del hombre, 290 ss.
hombre de principios, (67)
hombres de Estado *(Staatsmänner)*, 225, 316
homicidio *(Mord, Tötung)*, 248 ss., 251, 269 ss.
honor *(Ehre)*, 181, 255, 275 ss., 291
humanidad *(Menschheit)*, 97, 175, 186, 204, 217, 220, 303, 308 ss., 314, 316
perfectibilidad de la, 217, 219, 259, 275
hurto *(Diebstahl)*, 260 ss.

idea *(Idee)*, 74 ss., 78, 136, 140 ss., 168, 212, 227, 248, 266
asociación de ideas, 131
ideas, 311, 313, 316
ideal *(Ideal)*, 244, 309 ss., 313
idealismo *(Idealismus)*, 127
identidad *(Identität)*
de la conciencia, 88, 98 ss., 101
del sujeto y del objeto, 21, 24, 56, 58, 64, 70, 125, 130
iglesia *(Kirche)* (comunidad eclesiástica), 213 ss., 217-220, 222, 224 ss., 291, 300, 303 ss., 307
ilusión *(Schein)*, 42, 65
y fenómeno, 42
Ilustración *(Aufklärung)*, 245, 313
imaginación *(Einbildungskraft)*, (64)
libertad sin regla de, 82
oscilación de, 130, 156, 178
productiva, 77, 86, 91
reproductiva, 151 ss., 162, 293
imperativo categórico *(Imperativ, kategorischer)*, 28, 62, 65, 142 ss., 145
impudicia *(Unkeuschheit)*, 235, 289
impulso *(Trieb)*, 45, 81, 105 ss., 115 ss., 120, 129, 135, 147, (70)
a dar la ley, 255
a obrar en general, 155
ciego, 171 ss., 174, 176, 178
como causa de la acción, 55, 81
de la autoconservación, 118 ss., 251
de la mujer a entregarse, 289
de la yoicidad, 210
del respeto, (73)
desinteresado, 151, 281

en todo el Yo, 54 ss., 57
forma del, 108
hacia al respeto a sí mismo, 134, 279 ss.
hacia el conocimiento determinado, 155 ss.
hacia el goce, 125, 170
hacia la actividad absoluta (espontánea), 54 ss., 58, 60 ss., 126
hacia la autoconservación, 118 ss., 251
hacia la autonomía, 108, 159, 170 ss., 176, 193 ss., 197 ss., 201 ss., 208 ss., 240
hacia la comida y la bebida, 121
hacia la existencia determinada, 119
hacia la felicidad, 277
hacia la independencia absoluta, (70 ss.)
hacia la libertad por mor de la libertad, 132, 139 ss.
hacia la organización, 116, 136
hacia la representación determinada, 155
hacia las cosas de la naturaleza, 123, 170
impulso configurador, 117, 119, 136
interesado, 151, 182, 281
limitación del, 127, 158, 192 ss., 204 ss., 209
moral, 142 ss., 146, 151, 155 ss., 160, 163
autonomía del, 143
multiplicidad (sistema) del, 108, 189, 194
necesidad del, 57
originario, 82, 106, 125, 127, 136 ss., 140, 189 ss., 192 ss., 195
y ley moral, 107 ss., 120, 190
pensamiento (reflexión), de 109 ss., 120, 126 ss.
práctico, 158
puro, espiritual, 125 ss., 134, 136, 138-143
satisfacción del, 106 ss., 120 ss., 125, 136, 194
sensación del, 121
sentimiento del, 105 ss.
sexual (*Geschlechtstrieb*), 288 ss., 290
simpatético, 167, 251
sustrato del, 109
y conocimiento, 106
y ley moral, 107 ss., 120
y libertad, 107 ss., 121, 132, 139 ss.
y objetos, 125, 158 ss., 192, 204
y realidad, 112, 115 ss.
y voluntad, 81
impulso de formación *(Bildungstrieb),* 117, 119, 136, (68)
impulso de la naturaleza *(Naturtrieb)* (Impulso sensible, el Yo como naturaleza), 111, 113, 121, 125, 127, 131-134, 136-140, 142-146, 148, 151 ss., 165 ss., 182, 194 ss., 200, 250 ss., 268, 274, 277, 287-291, 293 ss., (59, 64, 67, 70, 71)
desprenderse del, 165, 184, 308
e inteligencia, 111, 121, 127, 132, 139 ss., 194, 200
reflexión sobre el, 47, 54, 115, 133
satisfacción del, 151, 182, 195 ss., 277
impulso originario *(Urtrieb),* 82, 125, 127, 136 ss., 140, 189 ss., 192, 195
multiplicidad del, 189
y ley moral, 107 ss., 120, 190
inclinación *(Neigung),* 33, 67, 131, 147, 179 ss., 243 ss., 290, 297, 300, 308, (59)
a morir, 238
origen de la, (68)
inclinación *(Zuneigung),* 275
incomprensible / inconcebible *(Unbegreifliches),* 56 ss., 168
indemostrable *(Unbeweisbares),* 39, 62
independencia *(Unabhängigkeit)* (*véase* «autonomía»)
de toda la naturaleza, 126, 139 ss., 142 ss., 155, 159, 186
de todo lo que está fuera de nosotros, 172, 175, 191
impulso hacia la, (70 ss.)
inderterminabilidad *(Unbestimmbarkeit),* 45
indeterminación *(Unbestimmtheit),* 131 ss., 147 ss., 178
indiferencia *(Gleichgültigkeit),* 135, 146, 275, 309
individuo *(Individuum),* individualidad *(Individualität),* 155, 164 ss., 171, 187, 201-207, 209 ss., 221, 229, 247, 258, 290, 302, 312, (59, 69 ss.)
aniquilación del, 124, 231, 241

autonomía del, 185
como instrumento de la ley moral, 165, 210, 214, 230-236, 241 ss., 250, 268, 276
continuación / duración del, 234
deber del individuo de pertenecer a un estamento, 243
fin final del, 226 ss.
fuera de mí, otro, 202 ss., 266
perfeccionamiento del, 249
industria *(Gewerbe),* 314 ss.
inercia *(Trägheit)*
fuerza de, 183 ss.
hacia la reflexión, 182, 185, 187
infinitud *(Unendlichkeit)* (*véase* «aproximación hacia el infinito»), 193, (67)
y finitud, 100, 141, 187
inmoralidad *(Unmoralität),* 278, 280, 290, 298
esencia de la 277
inmortalidad *(Unsterblichkeit),* 305
inquisidor *(Ketzerrichter),* 157
instinto *(Instinkt),* 278, 292
de la razón, (70)
instrumento *(Werkzeug),* 203, 264
de la ley moral, 210, 214, 268 ss., 274 ss., 294
el entendimiento como, 214
el individuo como, 165, 210, 214, 230-236, 241 ss., 250, 268, 276
de la libertad (=articulación), 124
intelección *(Einsicht),* 24, 34 ss., 39, 52 ss., 59, 62, 86, 159, 236, 297, 315
teórica, 43, 300
inteligencia *(Intelligenz),* 21, 27, 48, 79, 81, 229, 235
autointuición de la, 53 ss., 60
determinación de la, 58, 63, 66 ss., 69, 77, 105
e impulso natural, 111, 121, 127, 132, 139 ss., 194, 200
y concepto de fin, 75 ss., 103
y ley moral (deber), 144 ss., 176, 198
y querer, 89 ss., 148, 151, 166
y ser, 36, 46, 51 ss., 63, 76, 85
intemperancia *(Unmäßigkeit),* 235
intercambio *(Tausch),* 301
intereses *(Interesse)*
del investigador, (74)
por mí mismo, 135
prácticos, 43, 135, 137
interpersonalidad *(Interpersonalität)* (acción recíproca entre seres libres), 199-227, 229, 233, 287, 303
y ley moral, 209, 223, 248, 251 ss., 260, 266, 269, 274
intuición *(Anschauung),* 48, 50, 52, 100, 106, 130 ss., 137, 230
de la reflexión, 126
de sí mismo, 26, 39 ss., 47 ss., 51, 53 ss., 58, 60, 68, 92, 133, 147
intelectual, 38, 60, 62, 69, 85, 91, 94 ss.
interior, 40, 45, 84, 86, 136
sensible, 94 ss., 125
intuición *(Intuition),* 130
investigación *(Forschung, Untersuchung),* 163, 303
deber de investigar, 198, 214, 223 ss.
intereses del investigador, (74)
libertad en la, 198, 214, 223 ss.
ira *(Zorn),* (69 ss.)

juez *(Richter),* 161, 211, 225, 295, 298, 313
el Estado como, 249, 266, 270, 273 ss., 298
justicia *(Gerechtigkeit),* 173, 216
injusticia, (70)

labrador *(Bauer),* 244 ss., 301
lascivia *(Wollust),* (71)
legalidad *(Legalität),* 145 ss., 216, 246, 253, 261, 286, (61, 63)
y ley moral, 274
legislación *(Gesetzgebung),* 61, 310, 313
autolegislación, 67
principio de una universal, 211 ss.
revisión de la, 312
legislador *(Gesetzgeber),* 227, 244
lenguaje de la vida común *(Sprache des gemeinen Lebens),* 287
ley *(Gesetz),* 60 ss., 63-67, 70, 172, 176, 198

ausencia de ley como máxima, 169
de la autonomía (=ley moral), 67, 69 ss., 74, 125, 153, 232
de la representación, 160
forma de la (mandato), 78
impulso a dar la ley, 255
injusta, 311
materia de la, 78
positiva, 312 ss.
universal, 227
y libertad, 64 ss.
ley moral *(Sittengesetz),* 152, 174, 180, 273, (66)
autonomía de la, 82
como hecho de conciencia, 71
como nuestra existencia en el mundo inteligible, 94
como principio teórico, 229
dominio de la, 233, 237, 246, 248
e impulso originario, 107 ss., 120, 190
e independencia (como fin final), 67, 69 ss., 74, 125, 153, 191, 208 ss., 211, 232, 308
e individuo, 165, 210, 214, 230-236, 241, 250, 268, 276
e inteligencia, 144 ss., 176, 198
e interpersonalidad, 209, 233, 248, 251 ss., 260, 266, 269, 274
fin final de la, 191
instrumento de la, 165, 210, 214, 230-236, 241 ss., 250, 268 ss., 274 ss., 294
materia de la, 155, 160 ss., 192 ss.
punto de partida, camino y meta de la, 155
rigor de la, 180 ss.
voluntad de la, 276
y acciones indiferentes, 146, 237, 283
y actividad efectiva sensible, 197
y arbitrio, 237
y causalidad del Yo, 197
y conciencia moral, 164, 192
y cuerpo, 235-242, 247, 250
y Dios, 62, 296
y fe en la perfectibilidad, 217, 249
y la razón entera, 214 ss., 229
y legalidad, 274
y libertad, 63 ss., 67-71, 105, 108, 177, 184, 246, 283, 295
y máxima, 167
y naturaleza, 148, 308
y propiedad, 260, 270 ss.
y público docto, 226
y razón teórica, 154 ss.
y veracidad, 252
y vida, 237 ss., 242, 268, 270
leyes de la naturaleza *(Naturgesetze),* 101, 117, 130, 162
liberación *(Befreiung),* 155, 209, 308, 425 ss., 429
libertad *(Freiheit, Freisein),* 26, 27, 50 ss., 94, 287, (59, 61, 64 ss., 70 ss., 74)
absoluta, 66 ss., 126
autodeterminación por medio de la, 80
como facultad absoluta 45, 53 ss., 61, 63 ss., 84 ss., 87 ss., 91, 93 ss., 105, 136
como principio práctico, 77 ss., 82
como principio teórico, 77 ss., 81 ss.
concepto de la, 52
conciencia de, 84, 103, 128-132, 138, 148, 200
de elección, 104, 148 ss., 166, 182, 206
de la actividad ideal, 90, 106
de la clase superior del pueblo, 316
de la formación moral, 295
de la intelección del deber, 179
de la investigación, 198, 214, 223 ss.
de la máxima, 166 ss.
de la reflexión, 114, 127, 165, 171, 198
de la voluntad, 81, 149, 151
de los otros seres racionales, 73, 201-208, 210 ss., 214, 246, 252, 255, 260 ss., 266 ss., 276
tenerla en consideración, 231, 259 ss., 294
del actuar sensible, 252
del carácter, 168
del cuerpo, 125, 247
del cultivo del cuerpo, 214
del deseo, 122
del pensar (reflexión), 76, 87, 98, 107, 112, 122, 214, 223 ss.

determinaciones de la libertad, 128 ss.
e impulso, 107 ss., 121, 132, 139 ss.
en el Estado, 310
en la satisfacción del impulso, 125, 194
esfera de la, 73, 200, 208, 259 ss., 266, 310
explicación de la, 65
formal, 64, 103, 129, 132, 137, 140, 143 ss., 151, 170, 210, 246 ss., 262, 264, 276, (68 ss.)
del individuo, 168, 185, 247
la articulación como instrumento de la, 124
limitación originaria de la, 108, 209
limitación, por medio de otros seres racionales, 73, 203, 208, 266, 294 ss.
material, 132, 140, 143 ss., 148, 155, (70)
pensamiento de la, 61, 63, 66, 85, 87 ss., 93, 102
pérdida de la, (73)
producto de la, 50, 76, 107, 128, 152
reflexión sobre la, 108, 159
sin regla, de la imaginación, 82
y articulación, 124 ss.
y autonomía, 63 ss., 69, 121
y certeza, 157
y convencimiento teórico, 279
y educación, 170, 293-296, 304
y fe en la perfectibilidad, 217
y ley, 64 ss.
y ley ética, 63 ss., 67-71, 105, 108, 177, 184, 246, 283, 295
y mal (moral), 169, 174, 181
y matrimonio, 291
y moralidad, 34, 74, 172, 187, 295, 304
y naturaleza, 111, 113, 121, 126, 129 ss., 195, 287, 305
y necesidad, 48-52, 64, 70, 121
y predestinación, 205 ss.
y procreación, 292
y propiedad, 264
y realidad, 128
y sentido estético, 308 ss.
y sentimiento, 107 ss.
y virtud, 171, 174, 186
limitación *(Beschränktheit, Beschränkung),* 77, 97, 134, 137, 140, 308
autolimitación, 101, 150
de la actividad, 94, 101, 103
de la actividad efectiva sensible, 101
de la libertad, 108, 209
del individuo, 155
originaria, del impulso, 127, 158, 192 ss., 204 ss., 209
límites inconcebibles *(Schranke, unbegreifliche),* 58, 102
limosna *(Almosen),* 263
línea *(Linie)* continua del actuar, 100 ss.
lógica *(Logik),* 221 ss.
lujuria *(Unzucht),* (70)

madre *(Mutter),* 291 ss.
mal (moral) *(Böses),* 164, 169, 182, 241, 256, 275, 298
y libertad, 169, 174, 181
mal *(Übel)*
el mayor, 157
positivo, radical, 182, 185
maldad *(Bosheit),* 146
ideal de, (63)
máxima de la, (67 ss., 72)
mandato *(Gebot),* 78
máquina *(Maschine),* 132, 235, 295
materia *(Materie),* 29, 88, 100, 116, 118, 123, 139, 196, 135, 301
creación y destrucción de, 88, 96
materia *(Stoff),* 22, 26, 28, 30, 75, 102, 108
dada originariamente, 88
constitución de la, 22, 29
forma de la, 84, 88, 102
modificación de la, 22
materialismo *(Materialismus),* 127
matrimonio *(Ehe),* 288-291
máxima *(Maxime),* 66, 166-170, 172, 176, 256, 284 ss., 300
como principio de una legislación universal, 211 ss.
de la carencia de ley, 169

de la felicidad, 167
del propio provecho, 182
diabólica, 176 ss.
libertad de la, 166 ss.
mixta, 180
moral, 172
y ley moral, 167
mecanismo *(Mechanismus),* 168
de la conciencia, 21
de la facultad de conocer, 160
de la naturaleza, 109 ss., 113, 117, 128, 150, 168, 183, (61, 65, 68)
de la razón, (65)
espiritual-natural, (65)
medio *(Mittel),* 68, 203, 208, (74)
meditación sagrada *(Meditation, heilige),* (72, 74)
mejoramiento *(Besserung),* 157, 180, 187, (74, 76)
de los otros, 248, 275
memoria *(Erinnerungsvermögen),* (65)
recordar *(Erinnern),* (64 ss., 70 ss.)
mentira *(Lüge),* 186, 252-257, 260
mentira necesaria *(Notlüge),* 254-257, 361
mérito *(Verdienst),* 170, 174 ss.
meta /objetivo *(Ziel)*
infinita, 75, 126, 141, 155, 191, 208, 227, 305
de todos los virtuosos, 213, 265
metafísica de las costumbres *(Metaphysik der Sitten),* 126
método *(Methode),* 84, 96, 104 ss., 225
milagro *(Wunder),* 184, 187
mineros *(Bergleute),* 301
místico *(Mystiker),* 139, 142
moda *(Mode),* 309
modificación *(Veränderung) (Modifikation)*
del yo, 77,80 ss., 97
del objeto, 41, 77, 80,
del mundo sensible, 77, 80 ss., 214
de la materia, 22 ss.
modo de pensar *(Denkart),* 255
heroico, 175
individual, 221 ss., 303
moral (ético), 197, 234, 238, 256, 262, 273, 283, 289, 296, 302, 304, 306
momento *(Moment),* 100 s
del tiempo, 94, 98 ss.
primero de la conciencia, 103 ss.
moral *(Moral),* (59 ss., 62)
fin de la, (61)
moral jesuita, 260 ss.
moralidad *(Moralität, Sittlichkeit),* 33, 62, 142, 144-147, 151 ss., 160, 162, 175, 187, 197 ss., 210 ss., 218, 223, 234, 237 ss., 240, 246, 251, 253 ss., 261, 276 ss., 278, 290, 293-296, 301, 303 ss., 309, 314 ss., (61, 63, 73, 77)
como hecho, 34
conciencia de la, 132
de la mujer, 289
deber de extender la, 247 ss., 276-285, 304, (62)
en general, 210
expansión (comunicación) de la, 277
principio de la, 33 ss., 60, 69, 74, 78, 176, 191
universal, 211
y convencimiento teórico, 278, 304
y libertad, 74, 172, 187, 295, 304
y racionalidad, 34 ss.
muerte *(Tod),* 65, 237, 239, 242 ss., 248, 257 269, 299
peligro de muerte *(Lebensgefahr),* 236, 242, 249, 251, 257, 264, 267 ss., 270, 272
pena de muerte *(Todesstrafe),* 249
mujer *(Frau, Weib),* 289 ss., 293
carácter moral de la, 289, 291 ss.
dignidad de, 290
impulso sexual de la, 289, 291 ss.
sometimiento de la, 289, 291
multiplicidad / elementos *(Mannigfaltiges),* 22 ss., 29, 94, 98 ss., 111, 118, 182, 189 ss., 207, (61, 65)
de impulsos, 108, 189, 194
serie de, 98, 109
mundo *(Welt),* 238, (60)
de la razón, 212

exterior a nosotros, 34, 180
gobierno divino del, 268
inteligible (suprasensible), 65, 94, 127, 140, 150 ss., 160, 212, 233
modificación del mundo sensible, 77, 80 ss., 214
sensible, 21 ss., 29 ss., 34, 73-78, 81 ss., 87, 94, 100, 136, 150 ss., 160, 208 ss., 212, 214, 233 ss., 238, 244, 247, 259, 265, 268, 276, 299, 308, (65)
sensible e inteligible, 94, 102

nacimiento *(Geburt),* 292
igualdad por el, 313
nación judía *(Jüdische Nation),* 218
naturaleza *(Natur),* 21, 29, 108 ss., 111 ss., 116, 119 ss., 122, 125 ss., 132, 142, 148, 155, 173, 196 ss., 208, 240, 247, 256, 265 ss., 271, 287, 289, 293, 301, 305, 308 ss., 314, (59, 61, 68 ss., 74)
actividad efectiva de la, 118, 131, 134, 183
sobre sí misma, 195 ss.
dentro del Yo (compárese Impulso natural), 108-111, 114, 120 ss., 125 ss., 139, 183 ss.
e inteligencia, 111, 121, 127, 132, 139 ss., 194, 200
favor de la, 137, 156
finalidad interna de la, 124
fuerza de la, 139, 149 ss.
humana, 174, 296
bien originario de la, 174
pereza de la, 185
independencia de toda, 126, 139 ss., 142 ss., 155, 159, 186
inercia *(vis inertiae)* de la, 183
influencia sobre la, 203 227, 246, 300
mecanismo de la, 109 ss., 113, 117, 128, 150, 168, 183
moral, 33 ss., 170, 217
necesidades naturales, 68, 106, 151
orden de la, 155
organización de la, 115
parte de la, 117, 196, 200
autonomía de la, 116
poder de la, 264
racional, 34, 82
ser de la, 111, 117 ss., 183
serie de la, 128
y conciencia, 121, 126, 128 ss.
y ley moral, 248, 308
y libertad, 111, 113, 121, 126, 129 ss., 195, 305
necesidad *(Bedürfnis)*
de la moralidad, (63)
física, 292 ss.
material, 108, 116, 120
natural, 68, 106, 151
sensible, 106
necesidad *(Notwendigkeit),* (65)
de la acción, 55
de la reflexión, 47, 54, 115, 133
del impulso, 57
del pensar, 50, 61, 63, 76 ss., 113
del querer, 76
en el concepto, 66
física, 116
mecánica, 121
natural, 129
y autonomía, 113, 121
y libertad, 121
negación *(Negation),* 142
niño (hijos) *(Kind(er)),* 287, 292 ss., 297 ss., 316
emancipación de los, 297, 299
obediencia de los, 295-299
casamiento de los, 299
nobleza *(Adel),* 312
norma *(Norm),* 63
No-Yo *(Nicht-Ich),* 138
y Yo 65, 77, 87 ss., 94 ss., 101, 193

obediencia *(Gehorsam)*
ciega, 187 ss., 297, 315
del niño, 295-299
respecto a Dios, 296
respecto al Estado, 215, 273, 298
objetividad *(Objektivität),* 40, 84, 88, 90

objeto (objetivo) *(Objekt[ives])*, 41, 51, 59, 73, 75, 77 ss., 85, 87, 91, 100, 102 ss., 158, 183, 204, 265
actividad efectiva sensible del, 102
determinado, 158, 192
e impulso, 125, 158 ss., 192, 204
esencia del, 61
fin final del, 78, 159 ss., 193
modificación del, 41, 80
pensamiento del, 85, 102
separación con lo objetivo, 21, 24 ss., 29, 39, 56, 58
Yo como objeto (Yo-Objeto), 21, 24, 26, 29, 39 ss., 46 ss., 56 ss., 91, 106, 147, 194, 199 ss.
obligación, moral *(Zunötigung, moralische)*, 33-36
obrero *(Handwerker)*, 226, 301
odio *(Haß)*, (70)
olvidar *(Vergessen)*, (67 ss., 71, 73)
olvido de sí *(Selbstvergessenheit)*, (72 ss.)
omisión / abstención *(Unterlassung)*, 139
opinión *(Meinung)*, 282, 293
oración *(Gebet)*, (72)
orden *(Ordnung)*, 215, 266, 312
de la actividad eficiente sensible, 96 ss.
de la naturaleza, 155
organismo *(Organismus)*, 128, (68)
totalidad orgánica, 112 ss., 116, 118, 120
organización *(Organisation)*, 116, 119, 124 ss., 128, 201
de la naturaleza, 115
del cuerpo, 29, 235
del yo, 117
impulso hacia la, 117, 136
origen *(Ursprung)*
de la inclinación, (68)
de toda conciencia, 25, 28
de todo saber, 23
oscurantismo *(Obskurantismus)*, 313

padre *(Vater)*, 291 ss., 296
padres *(Eltern)*, 287, 292, 295-299, 316
derecho a la coacción, 295
emancipación de los hijos, 297, 299
moralidad superior de los, 296, 298
principal deber moral de los, 296, 298
papismo *(Papismus)*, 220
pasión(es) *(Leidenschaft[en])*, (68 ss., 71 ss., 76)
pasividad *(Leiden)*, 289
física, 239
patria *(Vaterland)*, 216
pecado *(Sünde)*, 162, 164, 239, (73)
pecador *(Sünder)*, 157, 176, 181
pedagogía *(Pädagogik)*, (62)
peligro *(Gefahr)*
de vida, 236, 242, 249, 251, 257, 264, 267 ss., 270, 272
del cuerpo, 235 ss., 269, 272
moral, (66 ss., 72)
para la salud, 235 ss.
pensamiento *(Gedanke)*, 58 ss.
absoluto, puro, necesario, 69
pensar *(Denken)*, 22, 39 ss., 44, 50 ss., 59, 61, 88, 107, 111, 161 ss., (73)
autonomía del, 224, 240
carente de fuerza, (64)
de la actividad eficiente sensible, 99
de la autonomía, 63
de la libertad, 61, 63, 66, 85, 87 ss., 93, 102
de sí mismo, 56, 85
del impulso, 109 ss., 120, 126 ss.
del mundo, 82
del objeto, 85, 102
del yo, 40, 55ss.
determinado, 59
directo e indirecto, 85
directo, inmediato, 59, 64
discursivo, 86, 92, 109, 125, 130
indeterminado, 178
ley del 35 ss., 44, 66 ss., 77, 96, 114, 122, 162, 168, 238
libertad del, 76, 87, 214, 224
necesario, 35 ss., 50, 61, 63 ss., 76 ss., 113
originario, 85
síntesis del, 85, 89, 91, 140, 160
y querer, 37 ss.
y ser, 36, 60

percepción *(Wahrnehmung),* 25 ss., 38, 41, 87, 91, 95, 189, 196, 204, 221
de la naturaleza moral, 33 ss.
del actuar sensible, 93, 96, 98 ss., 102 ss.
del querer, 89-92
perceptibilidad *(Wahrnehmbarkeit),* 36, 86
perdón *(Vergebung),* 262
pereza *(Faulheit),* 66, 182, 185
perfección *(Vollkommenheit),* (67)
perfeccionamiento del hombre *(Verbesserung des Menschen),* 280
perfectibilidad *(Perfektibilität, Vervollkommung)*
de la humanidad, 217, 219, 225, 259, 275, 316 ss.
del individuo, 229, 249
y ley moral, 217, 249
persona *(Person),* 128, 195, 207, 229 ss., 248, 250, 274, 306 ss., 311, 313
privada, 263, 267, 270, 304
soltera, 291
perversión *(Verkehrtheit)* moral, 146
pescador *(Fischer),* 301
piedad *(Erbarmen),* 293
placer *(Lust),* 124, 136 ss., 156, 167, 279, (75)
planta *(Pflanze),* 121, 125, 136, 195, (68)
poder *(Können),* 181
poder / violencia *(Gewalt),* 133 ss., 140, 208, 235, 244, 255, 269 ss.
política *(Staatskunst),* (60 ss.)
poner *(Setzen),* 46, 50
como activo, 23-27
posibilidad-realidad *(Möglichkeit-Wirklichkeit),* 200
positivo-negativo *(positiv-negativ),* 182
postulado *(Postulat),* 41, 61
de la autointuición, 47 ss., 51
praxis *(Praxis),* 74
y teoría, 258, (59 ss., 74)
predestinación, predeterminación *(Prädestination, Prädetermination),* 205 ss.
predominio/dominio *(Herrschaft)*
de la ley moral, 233, 237, 246, 248
de la razón, 211, 232, 246, 261 ss., 264 ss.
de la voluntad sobre el cuerpo, 264
del concepto sobre la naturaleza, 240
máxima del dominio sin ley, 172
preestablecido *(Prästabilierung),* 102, 127
premio-recompensa *(Belohnung),* 227 ss., 438
premisa *(Prämisse)* inconsciente, (69)
primado de la razón práctica *(Primat der praktischen Vernunft),* 65, 95, 154 ss.
príncipe *(Fürst),* 311
principio *(Prinzip, Grundsatz),* (61, 68)
de la ética 33 ss., 60, 69, 74, 78, 176, 191, (68)
ley moral como principio teórico, 229
principio absoluto de nuestro ser, 60
principios, 212, 221, 255, 302, 305 ss., 316
privilegios *(Vorrechte),* 313
procreación *(Zeugung),* 292
producto de la libertad *(Produkt der Freiheit),* 50, 76, 107, 128, 152
de la autonomía, 91, 103
producto de la naturaleza *(Naturprodukt),* (70)
orgánico 118 ss., 123, 148, 196, 200, 203, 235, 301
como fin por sí mismo 123, 196 ss., 203
productores *(Produzenten),* 301
profesión *(Beruf),* 285 ss., 300, 313
progreso *(Fortgang, Fortschreiten),* 220, 225, 304 ss., 310, 314, (61 ss., 67)
prohibición *(Verbot)*
de actuar inmediatamente en el cuerpo del otro, 248
de utilizar al otro como medio, 253
promesa *(Versprechen),* 253
promoción *(Beförderung)*
de la intelección, 252 ss., 258
de la moralidad, 265, 270, 273, 275-279, 294, 300, 303, 305
propagación de la especie *(Fortpflanzung, geschlechtliche),* 287 ss., (70)
propensión *(Hang)*
a la tranquilidad, a lo habitual, 184
ciega 131, 134, 147
propiedad *(Eigentum),* 259-265, 267, 270 ss., 312

daño a la, 260 ss.
lo mío, 269
mantenimiento de la, 261
reconocimiento de la, 259 ss.
reparación de la – dañada, 262
utilidad de la, 264
uso de la, 260 ss.
y ley moral, 260, 270 ss.
propiedad de la tierra *(Landeigentum),* 312
propósito *(Vorsatz),* (64, 66 ss., 72 ss.)
protestantismo *(Protestantismus),* 220
provecho propio *(Eigennutz),* 169, 172, 174, 178 ss., 182, 281 ss., 309, (71)
providencia *(Vorsehung),* 271
prudencia *(Klugheit),* 152, 303, (72)
publicidad *(Publizität)*
de las máximas y acciones, 284 ss.
pueblo *(Volk),* 311
educador del *(Volkslehrer),* 190, 226, 300 ss., 305 ss., 314 ss.
las clases superior e inferior del, 300 ss., 314 ss.
pundonor *(Ehrgefühl),* 255
punición / castigo *(Strafe),* 277 ss., (61, 73)
pena de muerte *(Todesstrafe),* 249
punto de vista *(Gesichtspunkt, Standpunkt),* 22, (76)
común-trascendental, 36, 68, 70 ss., 75, 95, 97, 100, 109 ss., 113, 117, 120, 127 ss., 134, 144, 148, 177, 189, 191, 194 ss., 204, 218, 307 ss.
de la conciencia común, 33 ss., 59
estético, 308

Qualitas oculta, 62
Quantum, 92, 94, 109, 112, 183, 190, 194, 199
querer *(Wollen)* (*véase* «voluntad»), 28 ss., 39 ss., 57, 67 ss., 77 ss., 81, 87, 92 ss., 131, 139, 147
absoluto, primero, 42 ss., 45, 51, 92
autonomía del, 43
como causa de la realidad de lo querido, 79 ss., 85, 97, 99, 196
como tránsito de lo subjetivo a lo objetivo, 90
conciencia del, 91
descripción genética del, 90
determinado, real, 41, 88, 90, 139, 148
e inteligencia, 89 ss., 148, 151, 166
en general, 41
explicación (real) del, 38, 42 ss.
mero acto del, 44
percepción del, 89-92
y representar, 89 ss.

racionalidad y moralidad *(Vernünftigkeit und Moralität),* 34, 132
razón *(Vernunft),* 21, 36, 47, 156, 164, 190 ss., 193, 207, 214, 227, 230, 246, 263 ss., 268, 271, 279, 289, 293, (59, 63, 68)
absolutez de la, 68
autonomía de la, 63, 209-212, 232, 308
autosuficiencia de la, 135
como un todo orgánico, 95
conforme a la razón, (62)
dominio de la, 211, 232, 246, 261 ss., 264 ss.
en general, 224, 229
esencia de la, 63, 74
exigencias de la, (60)
fin de la, 211 ss., 231 ss., 241, 243 ss., 247, 249, 254, 261, 285 ss., 294 ss., 298, 300 ss., 305, 308, 313 ss.
finita, 68, 86
forma pura de la, 142
ley de la, 106
mundo de la, 212
perezosa, 116
práctica, 67 ss.
pura, 181, 215, 244, 310, 313
serie de fundamentos de la, 59
técnica-práctica, 68
teórica, 154, 162
y ley moral, 154 ss.
una, 67, 211
y ley moral, 214 ss., 229
razonamiento *(Raisonnement),* 22, 53, 70, 83, 115, 135, 170, 174, 221, 255, 268, 270, 279
real *(Reelles),* 40

realidad *(Realität),* 36, 74, 79 ss., 88, 114 ss., 128, 156, (67)
del concepto, 73
y libertad, 128
y reflexión, 114
realidad *(Wirklichkeit),* 45, 52 ss., 98, 138, 140, 200, 216, 227
del actuar, 140
y fuerza real, 87
y posibilidad, 200
y facultad o capacidad, 45, 63, 86, 88 ss.
reconocimiento de la propiedad *(Anerkennung des Eigentums),* 259 ss.
reflexión *(Reflexion),* 51, 53 ss., 57, 64, 83, 100, 106, 110, 112, 130, 139, 144, 148, 176, 189 ss., 194, 200, 316
coerción de la, 114 ss.
compuesta, 115
espontaneidad de la, 120, 171, 201
libertad de la, 114, 127, 165, 171, 198
nivel de (inferior-superior), 167 ss., 177
reflexión de la, 47, 54, 115, 133
sobre el impulso natural, 126-129, 133
sobre la libertad, 108, 159
sobre sí mismo, 67, 80 ss., 127, 133, 196, 198 ss.
regla *(Regel),* 66, 166, 176, 307, 309
ascética, (74 ss.)
de la acción, (72)
del autoexamen, (67)
interna, (65)
religión *(Religion),* 187
los que enseñan religión *(Religionslehrer),* 225
representación *(Vorstellung),* 21 ss., 25, 27, 38, 76, 106, (65, 68)
de la actividad eficiente, 22 ss., 27
de un ser real, 58
facultad de la, 229
impulso hacia determinada, 155
ley de la, 160
y querer, 89 ss.
y representado, 76
reputación *(Ruf),* 275 ss.
requerimiento *(Aufforderung),* 200 ss., 204, 293
resistencia *(Widerstand),* 25 ss., 49, 94 ss., 99 ss., 231
resorte de acero *(Stahlfeder)* (como ejemplo), 44, 48 ss.
respeto *(Achtung),* 134, 137 ss., 143, 173, 240, 279, 281, 283, 296, 315 ss., (62, 73)
a sí mismo (*Selbstachtung*), 134, 174, 187, 279 ss., 282, 306, 314
por la autonomía, 306
por la virtud, 284
sentimiento de, (62)
robo *(Raub),* 260, 262, 271 ss.

saber *(Wissen),* 24, 46 ss., 70
del querer, 90 ss.
deseo vacío de, 199
inmediato, 23
mera forma del, 23
origen de todo, 23
teórico, e impulso moral, 160
sabiduría *(Weisheit),* 35
sacrificio *(Opfer),* 181
sagrado *(heilig),* 187, (67)
salud *(Gesundheit),* 235 ss., 250
satisfacción *(Befriedigung),* 120 ss., 136, 156, 194
autosatisfacción, (74)
del impulso sexual, 288-290
del impulso natural, 151, 182, 195 ss., 277
del impulso, 106 ss., 120 ss., 125, 136, 194
libertad en la [satisfacción], 125, 194
sed *(Durst),* 121
sensación *(Empfindung),* 78 ss., 95, 122, 196, 282, 293, (75)
carente de fuerza, (64)
del impulso, 121
sensible *(Sinnliches),* (63, 73)
sensiblería *(Empfindeln),* 297
sentido *(Sinn)*
estético, 301, 308 ss.
moral, 187 ss.
sentimiento *(Gefühl),* 57 ss., 79 ss., 91, 94, 97, 105-108, 124, 161 ss., 190 ss.

absoluto, 111
como criterio del convencimiento, 156 ss.
de coacción, 189
de duda, 156
de la convicción, (64)
de la naturaleza, 111, 117 ss., 183
de la verdad y de la certeza, 156 ss., 160, 163, 179
de respeto, (62)
de sí mismo, 135
del impulso, 105 ss.
e inteligencia, 36, 46, 50-53, 63, 76, 85
en sí, 36, 70
estético, 137, 155
inmediato, 158
moral, 132, 270
seguridad del, 162
ser *(Sein),* 22, 24, 36, 38, 59, 65, 68 ss., 76, 105, 207, 238
libre, 73, 77, 266
natural, (59)
omnipotente, 277
y concepto, 21, 26 ss.
y conciencia, 46, 48, 56 ss., 60, 105, 130
y libertad, 107 ss.
y pensar, 36, 60
ser racional *(Vernunftwesen),* 44, 46 ss., 52, 62, 82 ss., 85-88, 93, 96, 101, 103, 116, 124, 132, 134, 145, 164 ss., 221, 259, 271, 276, 290, 292 ss., 314 ss.
autonomía del, 62 ss., 70, 121, 145
dignidad del, 292
historia del, 165
otros seres racionales, 199-227, 229, 246, 273 ss.
sociedad de los seres racionales, 73, 77, 229 ss., 246 ss.
ser temporal *(Zeitwesen),* empírico, 165
serie *(Reihe)*
de la naturaleza, 128
de las acciones, 191
de las determinaciones de la libertad, 128 ss.
de lo múltiple, 98, 109
de los fundamentos racionales, 59
del pensar, 45, 50, 109
del tiempo, 156
primer miembro de una serie (= voluntad), 149
sucesiva, 96, (68)
servicialidad *(Dienstfertigkeit),* 265
servidumbre de la gleba *(Leibeigenschaft),* 312
sí mismo *(Selbst),* 51, 138, 210, 235, 241, 278
símbolo *(Symbol)* (del acto de fe), 213, 218, 222 ss., 226, 304
simpatía *(Sympathie),* 144, 167, 251
sinceridad *(Aufrichtigkeit),* 252
síntesis *(Synthesis),* (65 ss., 68 ss.)
del pensamiento, 85, 89, 91, 140, 160
sistema *(System),* (68)
de la convicción, 153
de la Ética, 78
de la razón, 62, 69 ss., 160
filosófico, 22, 35, 71, 83, 104
nuestro (mío = Doctrina de la Ciencia), 21, 28, 43, 48, 65, 84, 94, 102, 229
sociedad *(Gesellschaft),* 165, 170, 206, 212 ss., 215 ss., 223, 245, 259, 304, 310
solicitud (relativo al cuidado) *(Sorgfalt),* 299
soltería *(Ehelosigkeit),* 291
sosiego / reposo *(Ruhe),* 156, 159, 183
de la conciencia moral, 153
sucesión *(Sukzession),* 94
de la reflexión, 110
del tiempo, 92, 207
suicidio *(Selbstmord),* 236-240, 242, 249
sujeto, subjetivo *(Subjekt[ives]),* 21, 24 ss., 29, 39, 47, 56 ss., 61, 90 ss., 106, 121, 125 ss., 139, 144, 147, 198
empírico, 166, 168
sujeto-objeto *(Subjekt-Objekt),* 56, 70, 74, 89 ss., 125, 130
determinación recíproca de lo subjetivo y lo objetivo, 60
separación subjetivo-objetivo, 21, 24 ss., 29, 39, 56, 58
unión sujeto-objeto, 26
suprasensible *(Übersinnliches),* 218 ss., 251

sustancia (sustrato) *(Substanz, Substrat),* 38 ss., 46, 48, 56, 107, 127, 194
del impulso, 109
sustancialidad *(Sustanzialität),* 113, 117, 119

técnico-práctico *(technisch-praktisch),* 78
tendencia *(Tendenz),* 105
absoluta, 45
conciencia de la tendencia absoluta, 46, 48, 53, 61
hacia la absoluta actividad (espontánea), 48, 51, 53 ss.
hacia la absoluta autodeterminación, 45, 125
hacia la autonomía, 70, 144, 170-173
hacia la realidad general, 112
teólogos *(Theologen, Gottesgelehrte),* 245, (75)
teoría *(Theorie),* 280
de la conciencia de nuestra naturaleza moral, 35
y praxis, 163, 166, 258
tiempo *(Zeit),* 35, 42, 92, 95, 99, 101 ss., 110, 142, 158, 165, 189, 206 ss., 225, 283 ss., 305
conciencia en el, 110
duración del, 94 ss., 98 ss.
momento del, 94, 98 ss.
ocupación del, 98, 207
ser temporal, (*Zeitwesen*), 165
serie del, 156
sucesión del, 92, 207
tiranía *(Tyrannei),* 217
totalidad/todo *(Ganzes),* científico, 34, 68 ss.
orgánico 112 ss., 116, 118, 120
trabajo *(Arbeit),* 78, 238, 263, 301, 307, 314 ss.
trascendetal-idealista *(transzendental-idealistisch),* 70

unidad colectiva *(Einheit, kollektive),* 114
unión sexual *(Geschlechtsvereinigung),* 290
universidades *(Universitäten),* 224
universo *(Universum),* 115
utilidad *(Brauchbarkeit)*
como fin de la educación, 298
de la propiedad, 264
del objeto, 159

validez *(Gültigkeit)* práctico-teórica 163
validez universal *(Allgemeingültigkeit),* 132, 134, 143, 221 ss.
valor *(Wert),* 175, 251, 289, 300, 315
vanidad *(Eitelkeit),* 316
veneración *(Ehrerbietigkeit),* 299, 316
veracidad *(Wahrhaftigkeit),* 252, 275
verdad *(Wahrheit),* 28, 38 ss., 43, 65, 86, 157 ss., 252 ss., 256, 258, 263, 267, 279, 284, 302, 315
amor a la, 303
de la percepción sensible, 221
sentimiento de la verdad y de la certeza, 156 ss., 160, 163, 179
teórica, 158
verdadero *(Wahres),* 30, 154, 156, 303
vergüenza ante sí mismo *(Scham vor sich selbst),* 255, 280
vicio *(Laster),* 186, 239, 289
vida *(Leben),* 33, 65, 85, 95, 181, 192, 195, 237 ss., 241, 248, 251, 257, 260 263, 267 ss., 270 ss., 274, 276, 289, 292, 301, 307 ss., (74 ss.)
como medio de la ley moral, 237, 242, 248 ss., 268
de ermitaño, 213
futura, después de la muerte, 237 ss., 240
sacrificio de la 241 ss., 257
y verdad (74 ss.)
virtud *(Tugend),* 152, 171, 186, 231, 239, 245, 259, 277, 279, 285 ss., 308
genio para la, 171
y libertad 171, 174, 186
virtuoso, objetivo de todos *(Tugendhaften, Ziel aller),* 213
volar *(fliegen)* (como ejemplo), 97
voluntad *(Wille)* (véase «querer»), 149 ss., 181, 196, 229, 239, 245, 247 ss., 276, 289, 295, (61, 64, 70, 73)
autolimitación de la, 150
buena, 147, 173, 246, 253, 266, 271, 276, 279, 300, 306, (65, 71 ss., 76)

como miembro primero de una serie, 149
común, 213-217, 227, 265, 310
concepto de la, 148, 152
de la ley moral, 276
determinación de la, 150
e impulso, 81
elección de la, 148, 151 ss.
empírica, 173
en general, 148, 152
libertad de la, 81,151
pura, 140
Una, 148 ss.
y cuerpo, 28 ss.

Yo *(Ich),* 61, 67, 79, 90, 94 ss., 104, 128, 130-133, 140 ss., 143 ss., 148, 193-196, 198 ss., 308
absolutez del, 48, 95
autolimitación, del 101
autonomía del, 30, 52, 64, 67, 70, 128, 158, 193, 209
carácter del, 40 ss., 45, 95
como autoposición, 52 ss., 130, 140
como cosa en sí, 45
como fin por sí mismo, 230
como naturaleza, 107-111, 114, 117, 120 ss., 125 ss., 129, 138 ss.
como objeto de la reflexión, 231
como subsistente, fijo, 44
como sujeto-objeto, 24, 29, 46 ss., 90, 105, 107, 125 ss., 130
concepto del, 37, 39 ss., 55, 56, 91, 133
dignidad del, 134 ss.
empírico, 155, 158, 165, 188 ss., 210, 229, 235, 241
entero (subjetivo-objetivo), 54-59, 81
esencia, ser puro del, 42, 45, 55 ss., 59 ss., 70, 105, 125, 133, 158, 160
fin final del, 193
individual, 201 ss., 206
modificación del, 77, 80 ss.
objetivo, 45 ss., 54 ss., 57 ss., 70, 105, 107, 125
organización del, 117
originario, 52, 54, 64, 70, 85, 136, 155, 158, 161, 165, 168, 200
otro, 201 ss.
puro, 101, 210, 229, 231
real efectivo, 136
real, activo, 100
y No-yo, 65, 77, 87, 94 ss., 101, 110, 193
yoidad *(Ichheit),* 21, 34, 56, 81, 105, 126, 130 ss., 134, 160, 193 ss., 196 ss., 201, 204 ss., 209
impulso de la, 210
y autonomía, 193

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 5
1. FICHTE 5
2. LA *ÉTICA* de 1798 11
3. EL LUGAR SISTEMÁTICO DE LA ÉTICA 21
4. GUÍA DE LECTURA DE LA *ÉTICA* 32
5. EL APÉNDICE SOBRE LA ASCÉTICA 49
6. LA PRESENTE TRADUCCIÓN 53
7. BIBLIOGRAFÍA 54

ÉTICA O SISTEMA DE LA DOCTRINA DE LAS COSTUMBRES SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA 67
INTRODUCCIÓN 69
CAPÍTULO 1: DEDUCCIÓN DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD 79
Nota preliminar a esta deducción 79
§ 1: El Yo como objeto es querer o tendencia a la espontaneidad 84
§ 2: El Yo en su conciencia se pone a sí como una facultad de libertad ... 95
§ 3: El Yo entero es un ser autónomo: el imperativo categórico 102
CAPÍTULO 2: DEDUCCIÓN DE LA REALIDAD Y APLICABILIDAD DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD 123
Nota preliminar a esta deducción 123
§ 4: Deducción de un objeto de nuestra actividad en general 135
§ 5: Atribuirse una facultad de libertad supone también encontrar en sí un ejercicio efectivo de esa facultad, un querer efectivo y real 140
§ 6: Deducción de la causalidad real del ser racional 144
§ 7: Determinación, por medio de su carácter interno, de la causalidad del ser racional 148

§ 8: Deducción de una determinación de los objetos independiente de nuestra intervención 156
§ 9: Consecuencia de lo anterior 172
§ 10: Sobre la libertad y la facultad superior de desear 181
§ 11: Examen preliminar del concepto de interés 192
§ 12: Principio de una ética aplicada 196
§ 13: División de la ética 200
CAPÍTULO 3: APLICACIÓN SISTEMÁTICA DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD, ES DECIR, LA ÉTICA EN SENTIDO PROPIO 205
Sección primera: Sobre las condiciones formales de la moralidad de nuestras acciones 205
§ 14: Sobre la voluntad en particular 205
§ 15: Exposición sistemática de las condiciones formales de la moralidad de nuestras acciones 210
§ 16: Sobre las causas del mal moral en los seres racionales finitos 222
Sección segunda: Sobre lo material de la ley moral; o compendio sistemático de nuestros deberes 245
§ 17: Introducción o examen de nuestra tarea 245
§ 18: Exposición sistemática de las condiciones de la yoidad en su relación con el impulso a la autonomía absoluta 250
Sección tercera: La doctrina de los deberes propiamente dicha 282
§ 19: División de esta doctrina 282
§ 20: Sobre los deberes condicionados universales 287
§ 21: Sobre los deberes condicionados particulares 295
Compendio de los deberes directos universales: 298
§ 22: División 298
§ 23: Sobre los deberes respecto a la libertad formal de todos los seres racionales 299
§ 24: Sobre los deberes en caso de conflicto entre la libertad de seres racionales 315
§ 25: Sobre el deber de difundir y promover directamente la moralidad 324
Compendio de los deberes particulares: 332
§ 26: Sobre la relación de los deberes particulares con los universales; y subdivisión de los deberes particulares 332
§ 27: Sobre los deberes del hombre según su estamento natural particular 333
Sobre los deberes del hombre según su profesión particular 344
§ 28: División de las posibles profesiones humanas 344
§ 29: Sobre los deberes del docto 346

§ 30: Sobre los deberes del educador moral del pueblo 347
§ 31: Sobre los deberes del artista 351
§ 32: Sobre los deberes del funcionario del Estado 354
§ 33: Sobre los deberes de las clases inferiores del pueblo 358

ASCÉTICA COMO APÉNDICE A LA MORAL 361
§ 1.- Concepto previo de ascética 363
§ 2.- Determinación más concreta del concepto de una ascética 368
§ 3.- Compendio de lo más esencial de la ascética 372
§ 4.- Remedio contra la corrupción del estado de ánimo meramente especulativo, en particular 377

ÍNDICE DE AUTORES 381

ÍNDICE DE MATERIAS 383

AKAL / CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

TÍTULOS PUBLICADOS

1 SCHLEGEL, FRIEDRICH, *Sobre el estudio de la poesía griega.*

2 NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Humano, demasiado humano* (2 volúmenes).

4 AA.VV., *La religión de la pintura. Escritos de filosofía romántica del arte.* Edición de Paolo d'Angelo y Félix Duque.

5 FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *La doctrina de la ciencia (1811).* Edición de Alberto Ciria.

6 WOLFF, CHRISTIAN, *Pensamientos racionales. Acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica Alemana).* Edición de Agustín González Ruiz.

7 KANT, IMMANUEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión.* Edición de Alejandro del Río Hermann y Enrique Romerales.

8 KANT, IMMANUEL, *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant.* Edición de María Jesús Vázquez Lobeiras.

9 SCHELLING, FRIEDRICH, *Las edades del mundo.* Edición de Jorge Navarro Pérez.

10 SHELLEY, PERCY BYSSHE, *Crítica filosófica y literaria.* Edición de José Montoya e Inmaculada Tormo.

11 HUME, DAVID, *Escritos impíos y antirreligiosos.* Edición de José L. Tasset.